Sezession

DAS DENKEN BEGINNT ERST DANN, WENN WIR ERFAHREN HABEN, DASS DIE SEIT JAHRHUNDERTEN VERHERRLICHTE VERNUNFT DIE HARTNÄCKIGSTE WIDERSACHERIN DES DENKENS IST.

Heidegger

64

Februar 2015
11 EURO
ISSN 1611–5910
www.sezession.de

Sezession

Herausgegeben vom
Institut für Staatspolitik (IfS)

Unter Mitarbeit von Wolfgang Dvorak-Stocker, Ellen Kositza, Götz Kubitschek (verantwortlich) und Erik Lehnert.

13. Jahrgang, Heft 64, Februar 2015

Sezession erscheint im Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember. Der Preis für das Einzelheft beträgt 11 € zzgl. Versandkosten. Wer *Sezession* für mehr als lesenswert hält, kann ein Förderabonnement (75 €/sechs Hefte) zeichnen. Das normale Jahresabonnement (sechs Hefte) kostet 50 €, ermäßigt 35 € (junge Leser in Ausbildung), jeweils inkl. Versand. Auslandsabonnenten bezahlen zusätzlich 10 € Porto im Jahr. Wird das Abonnement nicht bis zum 30. November gekündigt, verlängert es sich um ein weiteres Jahr.

Manuskripte sind stets willkommen und sollten als Kurzbeitrag 9 000 und als Grundlagenbeitrag 15 500 Zeichen (inkl. Leerzeichen) umfassen.

Satz & Layout:
satz@sezession.de

Sezession
Rittergut Schnellroda
06268 Steigra
Tel/Fax: (03 46 32) 9 09 41

redaktion@sezession.de
vertrieb@sezession.de
www.sezession.de

Postbank Leipzig
BLZ 860 100 90
Kto 913 644 908

ISSN 1611-5910

Die Autorenangaben befinden sich in dieser Ausgabe auf Seite 7.

Der Bildinnenteil zeigt Photographien aus dem Band *Die Bauern* von Wolf-Dietmar Unterweger.

Rückfahrt aus Leipzig

von Götz Kubitschek

Mittun bei der PEGIDA – oder nur zuschauen? Mitte Januar kontaktierte mich das sogenannte Orga-Team aus Leipzig, und im Rahmen der 2. LEGIDA-Demonstration am 21. Januar sprach ich dann. Es war nicht einfach, eine Rede zu verfassen, die zugleich meiner Überzeugung von den Grundübeln unserer Zeit und der Lage vor Ort angemessen sein würde. Denn der Leipziger PEGIDA-Ableger stand zu diesem Zeitpunkt auf einem schmalen Grat: Im Gegensatz zu Dresden ist Leipzig eine Hochburg der linksradikalen Antifa. Die »Autonome Republik Connewitz« gilt als besetzter Stadtteil, aus dem ohne große Vorbereitung ein Mob von knapp tausend gewaltbereiten linken Schlägern aufbrechen kann – die Brände und Sabotagen an Bahnanlagen am 21. Januar waren ein eindrucksvoller Beweis für den Organisationsgrad und die Disziplin dieser Gruppe.



Im bürgerlichen Dresden ist die Auseinandersetzung zwischen bürgerlichen Demonstranten und linken Störern vergleichsweise harmlos. Die »Bionade-Antifa« aus der Neustadt pöbelt ein wenig, trommelt und sorgt für ein dummes, buntes Treiben. Die Organisatoren der Dresdner PEGIDA äugten also argwöhnisch auf die mögliche Eskalation in Leipzig und spielten für einige Tage sogar mit dem Gedanken, sich als die feinere Urform der Proteste vom erzwungenermaßen härteren Stil aus Leipzig zu lösen.

In einer solchen Atmosphäre sollte man kein Öl ins Feuer zu gießen, sondern eine grundsätzliche, ausbalancierende Rede halten: Die Protest-Spaziergänge der PEGIDA und ihrer Nachahmer leben davon, daß die Teilnehmer nicht als politisch radikale Truppe isoliert, vom Unmut der Normalbürger getrennt und in eine argumentative und politische Sackgasse gedrückt werden können. Welcher bürgerliche Teilnehmer aber würde sich durch Hunderte aufgeputschte Linke drängeln? Und wer würde sich erneut eine Ansprache anhören wollen, in der von Kriegsschuldlüge, Vasallenstaat und Problemen mit dem Verfassungsschutz die Rede wäre? Derlei hatte nämlich einer der Leipziger Mitorganisatoren auf der ersten Demonstration in die Menge gebrüllt (er ist inzwischen zurückgetreten). Meine Ansprache begann mit einigen Hinweisen darauf, daß eine solche Demonstration etwas zugleich Mutiges und grundgesetzlich Abgesichertes sei. Dann kam ich auf die bedeutende Geschichte unseres Volkes zu sprechen und darauf, daß dieses Volk zweifellos einem steten Wandel unterworfen sei – der aber langsam und »anverwandelnd« (eines der besonderen Worte Goethes!) verlaufe und kein überfordernder, gewaltsamer Austausch sei. Ich zählte danach einige Stationen der deutschen Geschichte auf, in deren Erbe wir stünden, und kam dann zu einer Feststellung, um die es mir sehr ernsthaft zu tun ist:

»Die Politiker, die unser Volk in die falsche Richtung führen, sind unsere Landsleute; und die Demonstranten, die sich uns in den Weg stellen und uns auf den Leib rücken, sind ebenfalls unsere Landsleute. Es geht ein tiefer Riß durch unser Volk, und nur dann, wenn wir friedlich demonstrieren und mit unserer Sorge das ganze Volk meinen, können wir diesen Riß schließen. Aber wir können das mögliche tun. Wir müssen dafür sorgen, daß dieses Land unser Land bleibt und daß unser Volk ohne Riß an seiner Zukunft baut.«

Ob man mit solchen Überlegungen »das Volk« erreicht, weiß ich nicht zu sagen. Die vielen Zuschriften, die in den Tagen danach eintrudelten, waren zustimmend oder sogar bewegt, aber sie sind nicht repräsentativ. Denn sie stammen von den Lesern der *Sezession* und des Verlags Antaios, und das ist dann doch eine Schar, die sogar eine weitere Argumentationsschleife versteht: Man kann von einer solchen Demonstration und nach einer solchen Rede nach Hause fahren und in sich das große Schwungrad hohldrehen hören, von dem Ernst Jünger im *Abenteuerlichen Herzen* schrieb. Denn das, was da als deutsches Volk seine Sorge um die Zukunft auf die Straße trägt, ist – wir haben das oft genug beschrieben – vor allem ein ins Gestell jedweder denkbarer Machenschaft (Heidegger) gezwängtes, ausgehöhltes Gebilde, das von sich selbst, von seiner Seele und von Gott nicht mehr viel weiß.

Die Rückfahrt aus Leipzig bereits war ausgefüllt von der dröhnenden Stille nach einem jener Schüsse, von denen man nicht weiß, ob sie überhaupt irgend etwas getroffen haben. ■

Martin Heidegger – Leben und Werk

von Erik Lehnert

1889 – Am 26. September wird Martin Heidegger in Meßkirch/Baden als Sohn eines Mesners und Küfermeisters geboren. Die Schwester Marie (1892) stirbt früh, der Bruder Fritz (1894–1980) hilft später bei der Vorbereitung der Gesamtausgabe. Heidegger ist auf Stipendien angewiesen und besucht Gymnasien in Konstanz und Freiburg.

1909 – Heidegger tritt am 30. September das Noviziat im Jesuiten-Orden an, wird aber bereits am 13. Oktober wegen seiner Herzbeschwerden wieder entlassen. Heidegger beginnt daraufhin ein Studium der katholischen Theologie in Freiburg mit dem Ziel, Pfarrer zu werden.

1911 – Im Frühjahr bricht Heidegger sein theologisches Studium ab. Ein Universitätsstipendium ermöglicht ihm ab dem Sommersemester ein Philosophiestudium.

1913 – Am 26. Juni promoviert Heidegger summa cum laude zum Dr. phil mit der Arbeit »Die Lehre vom Urteil im Psychologismus«. Er beginnt eine Habilitationsschrift, die er 1915 abschließt: »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«.

1914 – Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs wird Heidegger am 10. Oktober einberufen, wenige Tage später aber aufgrund seiner Herzbeschwerden wieder entlassen. Ab November 1915 ist er dann doch militärisch eingesetzt, und zwar auf der Postüberwachungsstelle in Freiburg und 1918 für wenige Monate bei einer Frontwetterwarte vor Verdun.

1917 – Am 20. März heiratet Heidegger Elfriede Petri. Aus der Ehe gehen die Söhne Jörg (1919) und Hermann (1920) hervor. Vater Hermanns ist jedoch Friedel Caesar, ein Jugendfreund Elfriedes. Dies wurde erst 2005 öffentlich bekannt.

1919 – Heidegger erhält auf Vermittlung Edmund Husserls eine feste Assistentenstelle an der Universität in Freiburg und sammelt einen ersten Schülerkreis, zum dem Karl Löwith, Leo Strauss und Günther Anders gehören.

1922 – Am 9. August bezieht Heidegger die in Todtnauberg nach seinen eigenen Plänen erbaute Hütte. Sie wird in der Folgezeit zur berühmtesten Philosophen-Klause der Geschichte. Stromanschluß erhält sie erst 1931.

1923 – Zum 1. Oktober wird Heidegger als Professor auf einen außerordentlichen Lehrstuhl nach Marburg berufen. Er übt dort von Anfang an starke Wirkung auf einen großen Schülerkreis aus, dem unter anderem Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas und Hannah Arendt angehören.

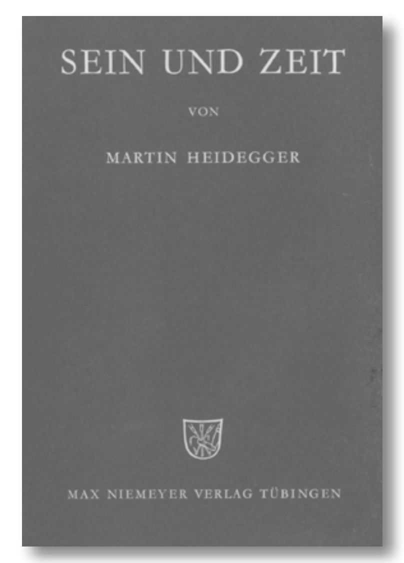
1925 – Seit Februar Liebesbeziehung zu Hannah Arendt, die ein Jahr später, mit Arendts Wechsel nach Heidelberg, endet; die Verbindung bleibt bestehen. 1933 verläßt Arendt Deutschland, 1950 kommt es zur Wiederbegegnung mit Heidegger.

1927 – Im April erscheint *Sein und Zeit,* Heidegger wird schlagartig berühmt. In der Folge Berufungsverhandlungen in Berlin und Freiburg.

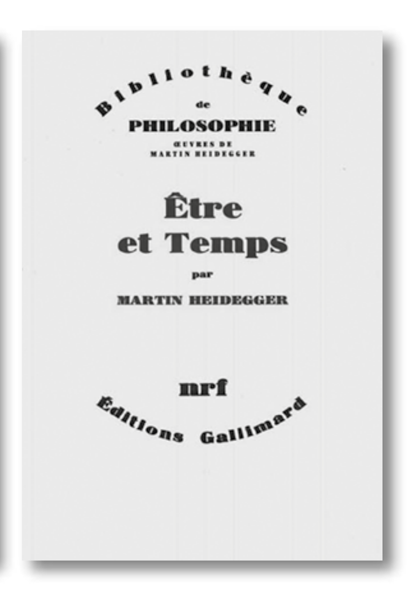
1928 – Heidegger übernimmt zum Wintersemester den Lehrstuhl für Philosophie I in Freiburg und tritt damit die Nachfolge von Edmund Husserl an. Unter seinen Hörern sind Herbert Marcuse, Karl Rahner, Karl Löwith, Ernesto Grassi und Emmanuel Levinas.

1929 – Ende März kommt es auf den Davoser Hochschultagen zur berühmten Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer, dem Vertreter des Neukantianismus. Mit »Kant und das Problem der Metaphysik« legt Heidegger seine letzte fachphilosophische Monographie vor.

1933 – Am 21. April wird Heidegger zum Rektor der Universität Freiburg gewählt und tritt der NSDAP bei. In seiner Rede über die »Selbstbehauptung der deutschen Universität« begründet er sein Engagement mit







der »Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule«. Rufe aus Berlin (wie bereits 1930) und aus München lehnt er ab. Vorlesung über Hölderlin, der in den nächsten Jahren weitere folgen.

1934 – Heidegger kann sich mit seinem radikalen Plan des Umbaus der Universität gegen die Professorenschaft nicht durchsetzen und tritt Ende April vom Rektorat zurück. An der Konzeption einer Dozentenschule hält er fest, ohne politische Wirksamkeit zu entfalten.

1936 – Aufenthalt in Rom, dort Wiederbegegnung mit Karl Löwith, Distanz zum real existierenden NS. Beginn der Nietzsche-Vorlesungen und des zweiten Hauptwerks *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie,* das erst postum zu seinem 100. Geburtstag erscheint.

1939 – Heidegger hält ein Privatseminar über Ernst Jüngers *Arbeiter,* mit dem er sich seit vielen Jahren intensiv beschäftigt hat und dem er wichtige Anregungen für sein Denken über die Technik verdankt, das gleichzeitig eine Kritik an der Neuzeit und dem NS formuliert.

1944 – Anfang November wird Heidegger zum Volkssturm einberufen, kann aber wenig später an der nach Burg Wildenstein verlegten Universität weiterarbeiten. In den letzten Kriegsmonaten entstehen die *Feldweg-Gespräche.*

1946 – Nach Kriegsende bildet die Universität eine »Reinigungskommission«, die Heidegger als unpolitischen Denker einstuft, der sich in den Dienst der NS-Bewegung gestellt habe. Sie plädiert zunächst für Emeritierung mit der Möglichkeit beschränkter Lehrbefugnis. Nach Protesten erfolgt im Januar die Emeritierung ohne Lehrbefugnis, bevor Heidegger 1951 wieder in die Rechte eines emeritierten Professors eingesetzt wird.

1947 – Der *Brief über den Humanismus* erscheint, Heidegger entfaltet eine internationale Wirksamkeit, insbesondere und anhaltend in Frankreich und Japan.

1953 – Mit *Einführung in die Metaphysik* veröffentlicht Heidegger unverändert eine Vorlesung aus dem Sommersemester 1935 und löst damit eine Debatte um seine Verstrickung in den NS aus, bei der sich der junge Habermas als Kontrahent hervortut.

1957 – Heidegger wird Mitglied der Sektion Dichtung der Berliner Akademie der Künste sowie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Durch Vorträge, Seminare und Veröffentlichungen mehrt sich Heideggers Ruhm, zahlreiche seiner Schüler bekleiden Lehrstühle.

1966 – Im Februar nimmt Heidegger mit einem Leserbrief Stellung zu Anschuldigungen des *Spiegel.* Ende September kommt es zum Gespräch mit *Spiegel*-Herausgeber Rudolf Augstein, das vereinbarungsgemäß wenige Tage nach Heideggers Tod unter dem Titel »Nur noch ein Gott kann uns retten« erscheint.

1969 – Im Juli vereinbart Heidegger die Übergabe seines Nachlasses an das Deutsche Literaturarchiv in Marbach und widmet sich in den nächsten Jahren vor allem der Ordnung der Manuskripte. Im September fällt die Entscheidung zur Gesamtausgabe, die 102 Bände umfassen und Heideggers Editionsplan folgen soll. 1975 erscheint der erste Band, bis heute liegen 88 Bände vor.

1976 – Am 26. Mai stirbt Heidegger. Er wird zwei Tage später in Meßkirch beigesetzt. ■

Denken, die gefährlichste Tätigkeit – Autorenporträt Byung-Chul Han

von Lutz Meyer

Byung-Chul Han, 1959 in Seoul geboren, genießt in der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie fast schon eine Art Kultstatus. Das mag teils seinem Aussehen geschuldet sein (ein wenig wie Jackie Chan in *Shang-High Noon*), aber mehr noch an den von ihm bevorzugten Themen und seiner Art zu denken liegen. Han verbindet Betrachtungen zur digitalen Welt mit Kritik am Neoliberalismus und stellt mit seiner kritischen Analyse der Forderung nach immer mehr Transparenz das Goldene Kalb der Gegenwart schlechthin in Frage. Dennoch wäre es grundverkehrt, in Han einen wohlfeilen Mode- und Medienphilosophen zu sehen – dagegen spricht schon, daß der an der Universität der Künste in Berlin Philosophie und Kulturwissenschaft lehrende Han sich auf unbequeme und sperrige Denker bezieht. Neben Martin Heidegger, über den Han promoviert hat, taucht auch Carl Schmitt im Horizont seines Denkens auf.

Als wäre dies nicht schon bemerkenswert genug, hat Han vor seinem in Deutschland absolvierten Studium der Theologie und Philosophie in Südkorea Metallurgie studiert und war in jungen Jahren begeisterter Techniker und Bastler – bis ihm eines seiner Experimente gründlich mißlang und eine Explosion ihn fast zur Strecke gebracht hätte. Dem Basteln mit Lötkolben und Drähten habe er seither abgeschworen, so Han in einem Zeitungsinterview, nicht aber dem Basteln generell, denn auch Denken sei Basteln. Und auch das Denken könne wie das Basteln zu einer Explosion führen: »Denken ist die gefährlichste Tätigkeit, vielleicht gefährlicher als die Atombombe. Es kann die Welt verändern.«

Fast noch sympathischer wirken Hans Gedanken zur heute üblichen Vergötzung der Transparenz. Die Forderung nach allumfassender Sichtbar- und Wißbarkeit kennzeichnet unser Verhältnis zu den Dingen und ist zugleich das Herz der neoliberalen Weltordnung, die schlichtweg alles zur Information machen will, denn Information und Kommunikation steigern die Produktivität, die Beschleunigung und das Wachstum. In diesem Sinne ist es nachvollziehbar, wenn Han das Smartphone zur digitalen Devotionalie erklärt und als eine Art modernen Rosenkranz betrachtet – ein Gedanke, der durchaus naheliegt, beobachtet man, wie Nutzer von Smartphones voller Hingabe und innerer Sammlung permanent ihre Finger über das beinahe mit ihren Händen verwachsene Gerät gleiten lassen. Der ständigen Kommunikation stellt Han das Schweigen, das Geheimnis und die Stille gegenüber – all das entzieht sich der Verfügbarkeit und der geschäftsmäßigen Informationsverwertung. Wer sich eingehender mit Heidegger befaßt hat, wird sich spätestens hier an den Meßkircher Denker erinnert fühlen.

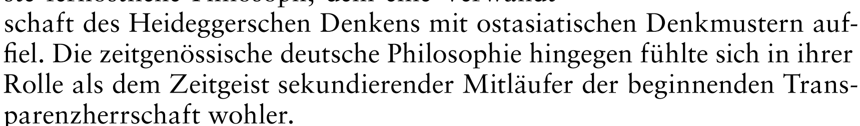
»Orwells Überwachungsstaat mit Teleschirmen und Folterkammern unterscheidet sich grundsätzlich vom digitalen Panoptikum mit Internet, Smartphone und Google Glass, das vom Schein grenzenloser Freiheit und Kommunikation beherrscht ist. Hier wird nicht gefoltert, sondern getwittert und gepostet. Hier gibt es kein geheimnisvolles ›Ministerium für Wahrheit‹. Transparenz und Information ersetzen Wahrheit. Nicht die Kontrolle der Vergangenheit, sondern die psychopolitische Steuerung der Zukunft ist das neue Machtkonzept.«

Psychopolitik, S. 54

Heidegger hat der westlichen Philosophie die Erinnerung an das Dunkle, das Geheimnisvolle und Verborgene, das Denken des Seins nicht im Sinne steter Anwesenheit, sondern als Wechselspiel von An- und Abwesen, von Dunkelheit und Lichtung zurückgebracht – mehr als zwei-

einhalbtausend Jahre nach dem Verschwinden dieses Denkens in den Wirbeln der abendländischen Metaphysik. Dieses ursprüngliche Denken war vorsokratischen Denkern noch vertraut, bei Platon und Aristoteles vollzog sich jene Wende im Seinsdenken, die es der in der Tradition beider Philosophen stehenden christlichen Theologie möglich machte, den christlichen Gott als permanent anwesendes oberstes Seiendes zu denken. Ein so gedachter Gott konnte dann im Übergang zur Neuzeit quasi im Staatsstreich durch das denkende Subjekt ersetzt werden, dem auf diese Weise die ganze Welt zum Objekt eines entgrenzenden Handelns wurde. Mit Nietzsche schließlich erkannte eine verblüffte Welt, daß der solchermaßen zuerst ge- und dann ersetzte Gott längst gestorben – sprich: seiner universalen Wirkungsmacht enthoben worden war. An die Stelle Gottes setzte das sich selbst ermächtigende Subjekt eine in Gestalt der planetarischen Technik allmächtige Weltbeherrschungsmaschinerie: Die Welt wurde zum Verfügbarkeitsraum der Planung und Berechnung, der Ausbeutung und Zerstörung – beschrieben in Ernst Jüngers *Arbeiter* aus dem Jahr 1932. Dem nun setzte Heidegger (wohl auch als Folge seiner intensiven Auseinandersetzung mit dem *Arbeiter*) seine in den dreißiger Jahren sich vollziehende Wiederentdeckung des Geheimnisses entgegen. Der japanische Religionsphilosoph Keiji Nishitani, der sich Ende der dreißiger Jahre zu Studienzwekken bei Heidegger aufhielt, war vielleicht der erste fernöstliche Philosoph, dem eine Verwandtschaft des Heideggerschen Denkens mit ostasiatischen Denkmustern auffiel. Die zeitgenössische deutsche Philosophie hingegen fühlte sich in ihrer Rolle als dem Zeitgeist sekundierender Mitläufer der beginnenden Transparenzherrschaft wohler.





Byung-Chul Han befremdet mit seiner Kritik der Transparenz, gilt Transparenz heute doch als universaler Prüfstein politischer und jeder sonstigen Redlichkeit – wenn man das Anfang Januar 2014 auf 3sat gesendete Interview mit Han gesehen hat, begreift man schnell, daß dieser Philosoph der Welt mehr zu bieten hat als jene Sorte professoralen Geschwätzes, die jungen, motivierten Geistern den längeren Aufenthalt an Universitäten unerträglich machen kann. Um die Kluft zwischen totaler Transparenz und dem im Beschweigen bewahrten Geheimnis zu veranschaulichen, verweist Han auf den Gegensatz von Pornographie und Erotik – der Eros, das Geheimnis, stirbt im Gebot »Du sollst alles enthüllen!« der Pornographie. Der Transparenzwahn im Reich des Sexus beginnt bei der Schamhaartotalrasur und führt über die solchermaßen barrierefrei gemachte Visualisierung des Geschlechtsaktes in Full HD bis zur molekularbiologischen Entzifferung des Lebens selbst – nacktes Zahlen- und Formelwerk als eigentliche Obszönität. Der von Han in der Denktradition Heideggers ins Spiel gebrachte Gegenentwurf zu dieser Pornographisierung der Welt – das Geheimnis, die Stille, das Beschweigen – hat durchaus mehr als nur die Sprengkraft einer mit Drähten und Lötkolben hervorgebrachten Bastelarbeit. Es ist gefährliches Denken – gefährlich für die neoliberale Ordnung, denn wo das Schweigen herrscht, trocknet der Informationsfluß rasch aus. Tiefes Schweigen, Verweigerung, Rückzug aus dem öffentlichen Getriebe, weitgehender Verzicht auf Konsum und »Kommunikation« – darin liegen durchaus widerständige Potentiale. Die Nutzung dieser Potentiale würde allerdings jeden einzelnen fordern und die Bereitschaft voraussetzen, persönliche Unbequemlichkeiten in Kauf zu nehmen, um für das System unbequem zu werden.

»Für die fernöstliche Empfindung gehören weder die Ständigkeit des Seins noch die Beständigkeit des Wesens zum Schönen. Weder schön noch vornehm sind Dinge, die persistieren, subsistieren oder insistieren. Nicht das Hervor- oder Herausragende, sondern das Sich-Zurücknehmende oder das Zurückweichende, nicht das Feste, sondern das Schwebende ist schön. Schön sind Dinge, die die Spuren des Nichts, ja die Spuren ihres Endes bereits in sich tragen, Dinge, die nicht sich gleichen. Schön ist nicht die Dauer eines Zustandes, sondern die Flüchtigkeit eines Überganges. Schön ist nicht die volle Präsenz, sondern ein Da, das mit einer Abwesenheit überzogen ist, das um die Leere leichter oder weniger ist. Schön ist nicht das Klare oder das Transparente, sondern das nicht scharf Abgegrenzte, das nicht klar Unterschiedene, das jedoch vom Diffusen zu unterscheiden ist.«

Abwesen, S. 59

An eine Revolution gegen die neoliberale Transparenzherrschaft glaubt Han nicht – das System verführt, verlockt und macht jedermann zum Unternehmer in eigener Sache. Besagter Jedermann ist stets bemüht,

das System mit immer neuen Selbstentblößungen am Leben zu erhalten und dafür kleine Belohnungen in Form digitaler Hochdaumen zu bekommen: »Die digitalen Lehnsherren wie Facebook geben uns Land, sagen: Beackert es, ihr bekommt es kostenlos. Am Ende kommen die Lehnsherren und holen die Beute. Das ist eine Ausbeutung der Kommunikation. Wir kommunizieren miteinander, und wir fühlen uns frei. Die Lehnsherren schlagen Kapital aus dieser Kommunikation. Und Geheimdienste überwachen sie. Dieses System ist extrem effizient. Es gibt keinen Protest dagegen, weil wir in einem System leben, das die Freiheit ausbeutet.« Damit betreten wir nun endgültig das Reich der Machtfragen.

Wo es um Machtfragen geht, ist Carl Schmitt nicht weit. Die neoliberale Transparenzgesellschaft ist zwar keine Macht im herkömmlichen Sinne. An die Stelle der Machthaber alten Stils und der konventionellen Ausbeutungsmechanismen ist ein System der Selbstausbeutung getreten, in dem das Digitale die entscheidende Rolle spielt. Zwar hat Carl Schmitt die digitale Welt nicht mehr erlebt, doch denkt Han ihn hier konsequent weiter: »Es ist bekannt, daß Schmitt zeitlebens Angst vor Wellen hatte. Shitstorms sind auch eine Art Wellen, die jeder Kontrolle entgleiten. Aus Angst vor Wellen soll der alte Schmitt auch Radio und Fernseher aus seinem Haus entfernt haben. Er sah sich sogar dazu veranlaßt, angesichts der elektromagnetischen Wellen seinen berühmten Satz der Souveränität umzuschreiben: ›Nach dem Ersten Weltkrieg habe ich gesagt: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet. Nach dem Zweiten Weltkrieg, angesichts meines Todes, sage ich jetzt: Souverän ist, wer über die Wellen des Raumes verfügt.‹ Nach der digitalen Revolution werden wir Schmitts Satz der Souveränität nochmals umschreiben müssen: Souverän ist, wer über die Shitstorms des Netzes verfügt.«

Schmitt sei, so Han, ein Denker der terranen Ordnung, der Festigkeit, der klaren Abgrenzungen und der Unterscheidungen – eine Welt des festen Charakters, der dem Homo digitalis gänzlich abgehe. Das digitale Medium hingegen gleiche jenem Meer, in das sich keine festen Linien eingraben lassen. Dennoch wird der Cyberspace wie das Meer zum Raum für Eroberung – einer Eroberung freilich ohne Mauern und Grenzziehungen. Kategorien wie Geist, Denken, Wahrheit und Handeln gehören zur terranen Ordnung, im digitalen Zeitalter werden sie ersetzt: An die Stelle des Handelns tritt die weitgehend automatisch ablaufende Operation, die ohne jede Empathie und damit ohne jede echte Entscheidung allein der Effizienz dient. Das Denken weiche, so Han, dem gegen Überraschungen, Brüche oder Ereignisse abgesicherten Rechnen, die Wahrheit der Transparenz. Transparenz mache zwar durchsichtig, sei aber im Unterschied zur Wahrheit (die stets zusammen mit dem Falschen gedacht werden müsse, so wie Heidegger Wahrheit als Unverborgenheit aus dem Verborgenen bestimmt) nicht erhellend. Diese den Dingen und Verhältnissen innewohnende natürliche Negativität vermißt man auch bei Facebook, die Unterscheidungen von Freund und Feind sowie von Nähe und Ferne sind in der digitalen Welt gegenstandslos geworden. Was aber, wenn wir uns die Nähe und Ferne, das Lieben und Hassen, den unversöhnlichen Gegensatz von Freund und Feind, das Negative und mit ihm die Freiheit zurückholen würden? Han gibt keine Handlungsanweisungen. Aber er regt an.

Lohnt sich also die Beschäftigung mit Han? Geht man künftig öfter zum Koreaner, um den intellektuellen Hunger zu stillen? Was Han so interessant macht, ist die Unbefangenheit und Offenheit, mit der er sich seinen Themen nähert. Eingangs wurde das Basteln als Ausgangspunkt der Entwicklung des jungen Han zum Philosophen erwähnt. Wir nähern uns dem Ende mit einem weiteren Selbstzeugnis: »Denken besteht darin, Ähnlichkeiten wahrzunehmen. Ich mache oft die Erfahrung, daß ich plötzlich Ähnlichkeiten zwischen Ereignissen wahrnehme, zwischen einem gegenwärtigen Ereignis und einem früheren Ereignis. Oder zwischen den Dingen, die gleichzeitig stattfinden. Ich gehe diesen Beziehungen nach.« – Hier, in dieser Suche nach fast schon magischen Entsprechungen und Korrespondenzen, tritt Hans metallurgische Vergangenheit offen zutage. Metallurgie aber sei, so Han, moderne Alchemie. Auch sein Denken, dieses »Ich gehe diesen Beziehungen nach« könnte man als alchemistisches bezeichnen. Je nachdem, welche Ähnlichkeiten es wahrnimmt, welchen Beziehungen es nachgeht, wird es zum potentiell brandgefährlichen Denken. Und genau das macht diesen Denker anziehend. ■

Bibliographie (in Auswahl):

Heideggers Herz – Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger, München 1996;

Abwesen, Berlin 2007;

Agonie des Eros, Berlin 2012;

Transparenzgesellschaft, Berlin 2013;

Im Schwarm – Ansichten des Digitalen, Berlin 2013;

Psychopolitik, Frankfurt a.M. 2014.

Byung-Chul Han, aktuelle Medienpräsenz (in Auswahl):

Gert Scobel im Gespräch mit Byung-Chul Han, abrufbar auf www.3sat.de;

Byung-Chul Han: »Warum heute keine Revolution möglich ist«, abrufbar auf www.sueddeutsche.de;

ZEIT Wissen im Gespräch mit Byung-Chul Han: »Tut mir leid, aber das sind Tatsachen«, abrufbar auf www.zeit.de.

Autoren dieses Heftes

Siegfried Gerlich, 1967, arbeitet freischaffend als Autor und Pianist.
Richard Wagner. Die Frage nach dem Deutschen, Wien 2013
Ernst Nolte. Portrait eines Geschichtsdenkers, Schnellroda 2009

Konrad Gill, 1944, verbrachte einen großen Teil seines Arbeitslebens als Bergmann unter Tage. Im Ruhestand studierte er Rechtswissenschaften, Philosophie und Geschichte und lebt heute als freier Publizist in den Hochalpen.

Ellen Kositza, 1973, arbeitet als Redakteurin der *Sezession* und als freie Publizistin. Sie erhielt 2008 den Gerhard-Löwenthal-Preis für Journalisten.
Gender ohne Ende, 3., erweiterte Auflage, Schnellroda 2008

Götz Kubitschek, 1970, gründete und führt den Verlag Antaios und ist verantwortlicher Redakteur der *Sezession.*

Dr. Erik Lehnert, 1975, ist promovierter Philosoph und arbeitet als Geschäftsführer des Instituts für Staatspolitik (IfS).
Deutsche Orte, Band 4 des *Staatspolitischen Handbuchs,* als Herausgeber, Schnellroda 2014

Martin Lichtmesz, 1976, ist freier Journalist.
Kann nur ein Gott uns retten? Glauben, Hoffen, Standhalten,
Schnellroda 2014

Lutz Meyer, 1962, studierte in Münster Philosophie. Arbeitet als Konzeptverantwortlicher und Texter in der Werbung.

Prof. em. Dr. Ernst Nolte, 1923, ist Philosoph und Historiker. Seine Thesen zu Nationalsozialismus und Bolschewismus lösten 1986 den »Historikerstreit« aus. Er prägt die Totalitarismus-Debatte bis heute.
Rückblick auf mein Denken und Leben, Reinbek 2014

Dr. Adolph Przybyszewski, 1945, Privatier und freier Publizist, lebt in Warschau und Berlin.

Dr. Michael Rieger, 1972, ist Literaturwissenschaftler und freier Publizist; er lehrt an der Universität Hamburg. Seit 2012 betreut er das Reinhold Schneider Literaturforum.
»Man reist ja nicht, um anzukommen …« – Schriftsteller auf Reisen, Darmstadt 2011

Martin Sellner, 1989, studiert in Wien Philosophie (BA) und Rechtswissenschaften. Politisch aktiv als Leiter der Identitären Bewegung Wien.

Mein Denkweg zu Heidegger

von Martin Sellner

Mein Weg zu Heidegger begann in einem metapolitischen Spannungsfeld, in einem Lager, das gar nicht weiß, warum es eines ist. Denn es ist vielfältiger als jede Konkurrenz: Das Zelt der Reaktionäre steht neben dem der Revolutionäre, das der Alt-Katholiken, der Neuheiden, der Nationalen neben dem der Europäer, der Konservativen, der Futuristen, der Dandys und der Spießer. Die Volksgemeinschafter zelten neben Gleichheitsallergikern, die Identitätssucher neben den Traditionsverwahrern. Wo wäre das gemeinsame Banner, das es erst zum Lager macht? Politisch war ich von Anfang an »Nationalist«. Wahrheit, Moral, Recht, Sinn – alle diese Begriffe hatten sich dem Volk und seinem politischen Kampf unterzuordnen. In dieser Haltung verschlug es mich und Gleichgesinnte zur »Neuen Rechten«, ich las, was sie anbot: Benoist, Mohler, Jünger, Faye, Spengler, Gehlen, Schmitt – und über allem thronte Nietzsche! Wo die Werke der genannten Denker Stückwerk blieben, bildete Nietzsche den Kitt für ein geschlossenes Weltbild. Mythos und Pathos dienten als Brücke, wenn Denken und Fragen nicht mehr weiterkamen.

»Wir Nationalisten glauben an keine allgemeinen Wahrheiten. Wir glauben an keine allgemeine Moral. Wir glauben an keine Menschheit als an ein Kollektivwesen mit zentralem Gewissen und einheitlichem Recht. Wir glauben vielmehr an ein schärfstes Bedingtsein von Wahrheit, Recht und Moral durch Zeit, Raum und Blut. Wir glauben an den Wert des Besonderen.«

Ernst Jünger: »Das Sonderrecht des Nationalismus«

Der eigentliche Kern meines Denkens waren Wille, Stil, Macht, Kunst und Kraft. Daraus folgerte ich, daß Wahrheit eine Stil-, Politik eine Charakterfrage sei, und hinter ihnen ein Wille zur Form und zur Macht stehe: Das waren die Grundpfeiler und Universalschlüssel meines Denkens. Außerhalb dessen, was ich mir als »Welt« und »Mensch« und »Wahrheit« dachte, sah ich nur einen selbstzerstörerischen Willen zum Nichts, der sich im *Untergang des Abendlandes* plastisch zeitigte.

Auch Heidegger war in dieses Denken eingepaßt. In einer Aufkleberserie, mit der meine Mitstreiter und ich unser damaliges Projekt bewarben, war auch ihm ein Motiv zugedacht: »Wir wollen uns selbst« prangte da – ein aus dem Zusammenhang seiner Rektoratsrede gerissenes Zitat.

Diese Eingemeindung Heideggers als geistige »Trophäe« war nicht statthaft, das schlechte Gewissen, nie wirklich ein Buch von ihm aufgeschlagen zu haben, begleitete mich. Mein »Damaskuserlebnis« mit Heidegger stand an, als ich, 23 Jahre alt, im Zuge einer Arbeit über Jünger auch Heideggers *Zu Ernst Jünger* las, den Band 90 der Gesamtausgabe. Die Bände über Nietzsche folgten, dann *Sein und Zeit* sowie verschiedene Aufsätze und Schriften. Noch heute sehe ich aber vor allem den ersten, schlichten Band vor mir, der mein Weltbild nachhaltiger erschütterte als alle Zarathustras und Waldgänger zusammen. Dort, wo ich unsere Kritik als unüberbietbar radikal betrachtet hatte, ging der »Meister aus Deutschland« weiter. Er stieß mich wieder auf die philosophischen Urfragen zurück.

Damit wuchs in mir aber auch ein kritischer Verdacht gegen mein voriges Denken. Der Versuch, den Nihilismus zu überwinden, unterschied sich klar von Heideggers Denken. Alle Ansätze des rechten Lagers, so scheint es mir heute, stammen letztlich von Nietzsche ab, ob sie nun ver-

suchen, »konservativ« alte Wahrheiten gegen Kritik zu verteidigen oder »revolutionär« neue Werttafeln zu stiften. Heidegger kommt in seiner Kritik an Nietzsche – aus der sich auch seine Technik- und NS-Kritik entwickelte – zu einem kühneren Schluß: Das bisherige Denken sei nicht die Überwindung, sondern die letzte Steigerung der Gefahren, die es zu bekämpfen meine.

Von dort her wurde mir klar, daß auch mein bisheriges Denken Fragen aufwarf und Versprechungen machte, die es nicht beantworten und einhalten konnte. Letztlich glich es wie Münchhausens Versuch, sich am »eigenen Schopfe« aus dem Sumpf zu ziehen. Der grundlegenden Frage nach Wahrheit und Sinn auszuweichen und »Leben« sowie »Daseinskampf« als Generalwert zu setzen, war eine Scheinlösung. Sie führte in ein Denken, das sich zur Vergewisserung ständig selbst in die Ekstase steigern mußte. Das Erwachen war um so ernüchternder.

Denn auch dort, wo es konservativ und traditionalistisch auftritt, steht dieses Denken ganz im Schatten des »Todes Gottes« und im Flutlicht des »Willens«. Mit Heidegger öffnete sich dort, wo bisher der Weg durch das Feuer des Nihilismus zur Selbstherrlichkeit der Sinnstiftung führte, ein Ausweg ins Ungewisse. Dem kam auch eine romantische Faszination für das Außergewöhnliche und Geheimnisvolle jenseits des Zähl- und Meßbaren entgegen, die stets eine entscheidende Triebfeder meines Denkens gewesen war: Blieben mit Nietzsche zuletzt nur noch die romantische Ironie und die Autopoesie, die sich ihr Leben und ihre Welt im Namen des Machtwillens zusammendichten, so eröffnete Heidegger nun eine neue Frage nach dem Geheimnis des »Seins«. Hatte ich Wahrheit, Sinn und Sein vorschnell als bloße Funktionen von Volk und Leben abgetan?

»Der heutige ›Heroismus‹ könnte in einer solchen ›übermenschlichen‹ Handlungsweise bestehen, in der Schöpfung neuer Normen, die der Herausforderung gewachsen sind, welche wir an uns gestellt haben. Man kann diesen Weg einen ›heroischen Subjektivismus‹ nennen. Und wir behaupten, daß ein Volk, bei dem sich ein solcher Schöpfungsakt ereignete, die aktuelle Krise lösen würde.«

Alain de Benoist: »Nominalistische Grundlagen einer Lebenshaltung«, S. 93

Heideggers Pfad führt nicht in eine esoterische Lehre. Ihm fehlen die pathetische Sprache und der prophetische Ton, die allein durch ästhetische Gewalt mitreißen. »Das Wort des Denkens ist bildarm und ohne Reiz.«, schreibt Heidegger. Sein Wort weckt statt dessen den Zauber des Fragens und einen Eros des Denkens, der nur langsam mittels gründlicher Lektüre zum Leben erwacht. Heideggers Ansatz ist immer die Frage nach dem »Ganzen«, nach der Auslegung des Seins an sich. Eine solche »Ontologie« ist jeder Religion und Weltsicht immer als Grundstellung zugrunde gelegt. Jede Denkschule hat eine Vorstellung davon, was der Mensch »ist«, was die Welt »ist« und wie die Beziehung »Mensch-Welt« gestaltet »ist« (aus der sich schließlich ihr Kriterium von »Wahrheit« ergibt). Die Beantwortung dieser Frage begründet dann die jeweilige »Metaphysik«, in der eine bestimmte Interpretation und Deutung des Seins zum System gebracht ist, alles Seiende hierarchisiert und kategorisiert wird. Jede Metaphysik ist eine bestimmte Fragestellung an das Sein, das sich der Frage entsprechend auf eine bestimmte Art und Weise zeigt. Heidegger erkennt im genealogischen Wandel von Begriffen wie »Wahrheit«, »Mensch« und »Welt« den Verlauf einer »Seinsgeschichte«. Das Sein ist in die Zeit gestellt. Vereinfacht könnte man auch sagen, daß jede geschichtlich-kontingente Weltsicht nur eine Perspektive und einen Aspekt des Seins fassen kann. Diese Wandelbarkeit, die Heidegger radikaler als je ein anderer zuvor erkennt, ist für ihn aber kein Argument für Beliebigkeit oder Relativismus. Daß das Sein sich nur epochenweise in verschiedenen Aspekten offenbart, ist kein Fehler und »Irrtum«, sondern ein unhintergehbarer Prozeß. Das Sein »entbirgt« sich dem Menschen und verbirgt sich gleichzeitig. Es schenkt und schickt sich einerseits im »Geschick«, gleichzeitig entzieht es sich aber ins Dunkle. Das, was sich bei der Lichtung einer Seite notwendig verdunkelt, verschwindet ins Unbenennbare. Es taucht ab in das, was jede Epoche jeweils als »Nichts« oder gar als »Wahnsinn« und »Gefahr« abtut, oder um mit Heidegger zu sprechen: »in den Sumpf des Irrationalen« stößt. Die verschiedenen Weltsichten verschiedener historischer Epochen werden damit nicht zu immer fortschrittlicheren Erschließungen und »Erforschungen«, sondern zu unterschiedlichen Befragungen und Offenbarungen des Seins. Auch die scheinbar »absolute Wahrheit« des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes wird damit zu einer bloßen Interpretation des Weltphänomens. Dessen Grund-Kriterien, Nutzbarmachung und Berechenbarkeit, oder Sicherstellung sind also ebenfalls nur mögliche Auslegungen von Wahrheit und Sinnhaftigkeit.

»In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt.«

Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie,* GA 65, S. 170

Diese Historisierung ganzer Seinsauslegungen stellt das Sein selbst in die Zeit und hinterfragt auch noch die letzte Gewißheit. Heidegger stellt diese Grundfrage überepochal und gegen alle bisherigen Denkschulen, wobei er ihre Intentionen aufgreift und ihre Suche fortsetzt. In seiner »andenkenden« Kritik erscheinen sie nur dann als »Seinsvergessenheit«, wenn sie voll in ihrer Epoche aufgehen, sich gegen die Zeitlichkeit und Begrenztheit ihrer Weltsicht abschließen und damit das Sein verstellen, ja »fesseln« wollen. Sie verwechseln damit nämlich einen bestimmten Aspekt des Seins, der sich ihrer Epoche gerade zentral zeigt mit dem Sein selbst. Sie bleiben dem Sein also nicht »treu« und berauben die Welt, die Menschen und die Dinge gleichzeitig einer Möglichkeit der Veränderung, eines anderen Blickwinkels.

Der Versuch, diese Verhärtung zu überwinden, bedeutet ein »gefährliches Denken« in den Randgebieten des Verständnishorizonts. Dort, wo die herrschende Lehre nur »Nichts« und »Wahnsinn« vermutet, kann eine neue Erfahrung des Seins ganz jäh als Ereignis, wie ein Blitz, wie ein »rettender Gott« hereinbrechen. Wahrheit ist für Heidegger überhaupt, jenseits ihrer metaphysischen und modernen Fassungen, ein schöpferischer, dynamischer Prozeß der »Lichtung« und Auslegung: Dort entbirgt sich das Sein und wird gedeutet.

»Das Dasein ist seinem metaphysischen Wesen nach der nach dem Warum Fragende. Der Mensch ist primär nicht der Nein-Sager (wie Scheler in einer seiner letzten Schriften sagte), aber ebensowenig der Ja-Sager, sondern der Warum-Frager. Aber nur weil er das ist, kann er und muß er jeweils nicht nur ja oder nein, sondern wesenhaft ja und nein sagen.«

Martin Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* GA 26, S. 280

Auch die Kunst, die in ihrer Beschreibung der Welt stets eine Offenheit auch für die verborgene Seite der Dinge hegt, ist für Heidegger eng mit der Frage nach dem Sein verbunden. Er widerspricht damit dem modernen Ästhetizismus und dessen subjektivem Verständnis von Wahrheit. Die Wahrheit der Kunst ist kein Gauklertum, keine Verzauberung, kein bloß »schöner Schein«. Wahre Kunst ist eine Offenheit für die Wahrheit und die Wirklichkeit, eine »Gabe«, die als solche nicht allein dem Künstler gehört.

Indem er neu nach dem Sein fragt, stellt Heidegger auch den Begriff des »Menschen« in Frage. Denn sobald eine Auslegung des Seins einen bestimmten Aspekt verabsolutiert und die Welt danach deutet, betrifft das notwendig auch den »Deuter« selbst. Er deutet und mißdeutet sich selbst im Licht eines zentralen Wertes. Er vergegenständlicht sich zur bloßen subjektiven Entsprechung des objektiven Zentralwertes. Jenseits von Begriffen wie »Mensch«, »Person«, »Subjekt« und »Bewußtsein«, vor aller Interpretation, ist unser Wesen das Dasein: ein Seiendes also, das nach dem eigenen Sein und dem Sein an sich fragen kann und muß. Unser Wesen ist die Existenz: Wir haben zu sein und sind uns aufgegeben. »Was« wir sind, ist, »daß« wir sind. »Dasein« ist damit keine Definition mehr, sondern eine »formale Anzeige«, eine »Antidefinition«. Als Wort aus dem alltäglichen Erleben und Sprachgebrauch gegriffen, muß »Dasein« von jedem selbst nachgedacht und nachvollzogen werden. Das »Wesen« unseres Daseins ist damit in erster Linie: nach seinem Wesen zu fragen. Es ist ein »Warum-Frager«.

Heideggers Begriff des Daseins ist damit Ausdruck einer Kritik aller bisherigen, metaphysischen Fassungen unseres Urerlebnisses, »in der Welt zu sein«. Damit geht er weiter und tiefer als alle Anthropologie (ob nun von Plessner, Gehlen oder Scheler), die den Menschen in der Regel irgendwo zwischen Tier und Gott, Materie und Geist, als »Mängelwesen« einer vorher gedachten, naturalistischen oder geistigen Idealität betrachtet. Heidegger sieht sie alle zuletzt als Erben jener Fassung des Daseins, gegen die sich seine Kritik insbesondere richtet: das cartesianische »Subjekt«, das nackte Bewußtsein des »cogito«, das sich im zweifelnden Denken seine eigene Existenz zu bestätigen hat. Dieses schält sich heute »frei«, im Ausbruch der Moderne gegen »Rollen« und »Zwänge«, »emanzipiert« sich von Körper, Geschlecht, Tradition und Volk. Die gesamte moderne Weltsicht, ihre Wissenschaftsvergötzung, ihr Fortschrittswahn und nicht zuletzt ihr Totalitarismus und Kollektivismus sind Ausdruck der geistesgeschichtlichen Flucht eines Subjekts, das den trügerischen Charakter einer vorgegaukelten, absoluten Objektivität ahnt, aber nur den Ausweg in totalitäre Kontrolle und Gleichschaltung findet.

Der verzweifelte Versuch des Subjekts, über eine möglichst »intersubjektive« Wahrheit einen »objektiven« Rückbezug zu den »Objekten der Außenwelt« herzustellen (das moderne »Erkenntnisproblem« an sich also), ist für Heidegger nicht zu lösen, sondern an seiner Wurzel zu kritisieren. Er erkennt, daß dieses »Subjekt« selbst bloß eine geschichtlich gewach-

sene Möglichkeit der Daseinsauslegung ist, die nur einen kleinen Aspekt des Urerlebnisses in und mit der Welt beschreibt. Es gibt kein »reines Denken«, kein »freies Subjekt«, das unter den Schichten von Tradition vergraben wäre. Denn das Dasein ist, in seiner Frage nach seinem Wesen und dem Sein, immer in einem konkreten ethnokulturellen Boden verwurzelt. Wir leben, ob in evolutionärer oder theologischer Betrachtung, je schon in eine Gemeinschaft und eine Sprachwelt gestellt.

Wir sind immer schon bei den Dingen und »in der Welt«. Alles andere sind mögliche Abstraktionen – aber nicht eine »Essenz des Subjekts«. Wir müssen, so Heidegger, aus ihnen »springen« und landen dabei »auf dem Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen«. Das Dasein ist je in eine Zeit und eine Rolle gestellt, von denen aus es darüber hinaus fragt. Die Frage nach Wahrheit und Sein wird dabei offengehalten – gerade im Bewußtsein von Kontingenz und Geschichtlichkeit. Heideggers Denken richtet sich damit gegen alle festgefahrenen »Wahrheiten«, gegen unreflektiert Übernommenes und starren Konservatismus, grenzt sich aber gleichzeitig scharf gegen Relativismus und jede totalitäre »Aufklärung« ab.

Ein so geprägtes Denken wird sich gegen jeden universalistischen Anspruch auf Wahrheit stemmen, der die Verwurzelung ihrer Suche ausblendet. Daß Religion und ein Seinsverständnis stets für ein Volk, in einer Zeit und Kultur, aus einem Boden gewachsen sind, ist für Heidegger kein Einspruch gegen deren Wahrheit. Ihre Leugnung ist im Gegenteil ein Anzeichen für Betrug. Daß sich das Sein immer je einem bestimmten Dasein erschließt, ist kein »Defekt«, sondern liegt in dessen Wesen.

Heideggers Denken ist damit relativ und universal, revolutionär und konservativ zugleich. Während ein rein »nationales«, »revolutionäres« Denken oft die Kontingenzen zum Selbstzweck verabsolutiert und jede Transzendenz tötet, versteift sich ein rein konservatives Denken auf den Erhalt eines metaphysischen Dogmas. In Heideggers Denken vereinen sich beide Aspekte. Wie kein anderes steht es daher für mich vermittelnd im Zentrum dessen, worüber das »rechte Lager« nachdenken müßte. Es stellt für mich letztlich das »geheime Heerbanner« des konservativ-revolutionären Aufbruchs dar, der: »das schutzbild birgt in seinen marken« und dennoch »herr der zukunft bleibt«, weil er »sich wandeln kann« (George).

»Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. … [Er ist] von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt, Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Ereignis.«

Martin Heidegger: *Identität und Differenz,* GA 11, S. 40ff.

»Wahrheit ist uns … nicht das Festgemachte, jener verdächtige Nachkomme der Gültigkeiten an sich. Sie ist aber auch nicht das bloße Gegenteil, das grobe Fließen und Flüssigbleiben aller Meinungen.«

Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie,* GA 65, S. 471f.

Heideggers Kritik läßt auch die Nietzscheanische Beschreibung der Welt als Wille zur Macht und des Menschen als Willenswesen zu einer bloßen Möglichkeit werden. Zwar hält diese, ebenso wie Descartes, ein wesentliches Moment der erlebten Wirklichkeit in unnachahmlicher Schärfe fest. Heidegger betont stets Nietzsches einzigartige historische Bedeutung, als Impuls und Aufbruch gegen eine verstockte Metaphysik. Wenn man ihn aber als Ziel statt als Wegmarke versteht, wird sein Denken genau das, was es selbst kritisiert. Als verabsolutierte »Teilwahrheit« wird es zum Gesamtirrtum. Mit der Welt als »Wille zur Macht« wird ein fester Denkrahmen statuiert. In ihm herrscht zwar ewiges Kampfgewoge, doch es ist »nichts außerdem« in »ewiger Wiederkehr«. Alles, was darüber hinausgeht, jede Frage nach einem weiterem Sinn, verfällt dem Verdikt: Es wird als »Untreue« gegenüber der »Erde«, als selbstzerstörerischer »Wille zum Nichts« oder als Lüge, als verleugnetes persönliches Machtstreben, vulgo als »Priestertum« abgetan. Innerhalb des relativ starren Rahmens dieser unentrinnbaren Dynamik bewegte sich auch der Nationalismus. Er ist nur noch ein Kult des »Lebens«, ein Selbstzweck gegen das Nichts. Die Rolle der Wahrheit erschöpft sich als »lebenssteigernde« Funktion, als »notwendige«, selbstgeschaffene Lüge. Rilke sagt dazu: »Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn«; aber erst wer Fänger wird eines Balles, »den eine ewige Mit-Spielerin« zuwirft, dem wird »Fangen-Können ein Vermögen, – / nicht deines, einer Welt.«

»Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.«

Friedrich Nietzsche: KSA 11, S. 506

Mit Heidegger wurde mir bewußt, wie stark meine Weltanschauung auf einer modernen Fassung von Mensch, Welt und Wahrheit aufbaute, wie sehr sie auch wütende Überreaktion aus der Enttäuschung an der »ewigen Wahrheit« war. Denn er zeigt, daß die relativistisch-nihilistische Verzweiflung am Sein nur dann eintreten kann und muß, wenn man es mit einem akulturell-zeitlosen Anspruch überfällt.

Die »Gabe« des Seins, die Rolle des Nichts und die Bedingtheit des Daseins werden dabei zuerst verdrängt, nur um dann »ent-täuscht« in totalen Relativismus, in Fatalismus und Nihilismus umzuschlagen und selbst total zu werden. Gegen eine extreme Mißdeutung des Seins setzte ich ein ebenso mißdeutendes Kehrbild – und präsentierte mich dadurch modern bis auf die Knochen.

Aus der jetzigen Sicht erscheint mir dieser Nietzscheanismus wie ein verzweifelter Versuch, das moderne Subjekt auf einer höheren Ebene zu retten und seine »Freiheit« in Form seines Willens zu erhalten. Er ist der aktivistische Krisenmodus einer untergehenden Weltsicht, die sich Dasein und Sein metaphysisch in Subjekt und Objekt zurechtsortiert hat. Daß sich das nationale Subjekt in seiner Sinnstiftung und seinem Daseinskampf letztlich wenig von der Ich-AG des Liberalismus mit seinen privaten Wertsetzungen und seinem Überlebenskampf unterscheidet und, wie Heidegger schreibt, das »Einzelsubjekt« lediglich »durch das Volkssubjekt ersetzt«, ist ebenfalls ein verzweifelter Versuch. Wir waren uns im wesentlichen einig, »worum« es ging, wußten aber nicht, »warum« es darum gehen sollte.

»Weil man die Seinsfrage noch nicht begreift und damit auch nicht das Da-Sein, weil man dieses doch immer als ›Subjekt‹ nimmt, gelangt man zu den komischen Forderungen, das Einzelsubjekt (in Sein und Zeit) müßte jetzt durch das Volkssubjekt ersetzt werden. Die armen Tröpfe!«

Martin Heidegger: *Besinnung,* GA 66, S. 144

Wie Heidegger schreibt: »Man will sich nicht eingestehen, daß man keine Ziele hat.« Die »Mittel für die Zielaufrichtung und Verfolgung« werden »selbst zum Ziel hinaufgesteigert: das Volk z. B.« Es bleibt damit, wie Hölderlin sagt, »nichts Heiliges, was nicht entheiligt, nicht zum ärmlichen Behelf herabgewürdigt ist«.

Die tief erfahrene Sinnlosigkeit des eigenen Daseins, die nach Viktor Frankl im Westen das Ausmaß einer psychotischen Epidemie erreicht hat, läßt sich für den einzelnen nicht lösen, indem er »das Leben des Volks« zum Sinn seines Lebens macht. Immer bleibt in diesem Kurzschluß der Sinnfrage eine Leere, eine leise Frage übrig, die nur im Rausch betäubt werden kann. Mit Heidegger aber öffnete sich mir eine neue Sicht auf »die Linie«, also auf das Wesen von Nihilismus, Mensch, Welt und Sein, und damit ein neues Kapitel in der nur vermeintlich an ihr Ende gekommenen Geschichte der Philosophie.

Wohin führt dieser Aufbruch? Was ist Heideggers Anspruch an uns? Ich glaube, daß er uns zuerst auf die Frage nach dem Wesen, dem Weltbild und der Lebenswirklichkeit unserer Situation zurückwirft. Seine seinsgeschichtliche Kritik verhindert, daß wir uns bloß an einem bestimmten geschichtlichen Akteur »abtreten« (etwa am Nationalsozialismus) und ihn allein als Entartung brandmarken. Heideggers Kritik an Nietzsche betrifft die Gesamtheit unseres Lagers und unserer Vordenker: Sie stellt alle Spielarten des Nationalismus, Neopaganismus und Faschismus ebenso in Frage wie alle bloß konservativen, religiösen und traditionalistischen Ideen. Der Bellizismus des Nietzscheanischen Weltbildes, sein Voluntarismus, seine Verherrlichung von Macht, Herrschaft und Kampf, sein Lobpreis des titanischen einzelnen, der Tragik des großen Untergangs, die ästhetische Rechtfertigung des Daseins und nicht zuletzt der manichäische Anklang in der Gegenüberstellung von Übermensch und letztem Menschen wirkten tief auf die Tradition unseres Lagers und auf das gesamte vergangene Zeitalter ein. Die nationalistischen Bruderkriege, die biologistische Fehlkonzeption des Ethnos, die faschistisch-etatistische Übersteigerung des Staates, der Führerkult, die Gigantomanie, die rauschhaften Politreligionen, die Versuche, die moderne Technik zu zähmen und nicht zuletzt das Unternehmen des Erlösungsantisemitismus, als »auserwählte Rasse« die Entfremdung der Moderne im biologischen Juden als deren »plastischen Dämon« zu beseitigen – all das erscheint in einem neuen Zwielicht zur Kenntlichkeit entstellt, als Ausdruck des Vergessens und Verdrängens der Fragen nach Sein und Wahrheit, was notwendig einen »Verlust der Mitte«, einen geistigen und politischen Extremismus hervorbringt.

»Damit wir nun aber dem Denken Nietzsches überhaupt begegnen können, müssen wir erst es finden. Erst wenn das Finden geglückt ist, dürfen wir versuchen, das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren. Dieses, das Verlieren, ist schwerer als jenes, das Finden.«

Martin Heidegger: *Was heißt Denken?,* GA 8, S. 55

Es zeigt sich, daß das Wesen der Moderne und des Nihilismus ebenso wie das Wesen von Volk und Dasein in diesen politischen Strömungen – vielleicht notwendig, jedenfalls aber fatal! – mißverstanden wurden. Ebenso aber wie man Nietzsche sein Denken nicht zum »Vorwurf« machen kann, sondern darin eine notwendige Reaktion und authentische Erfahrung seiner Zeit erkennen muß, so war auch vielleicht der Furor der nationalistischen Bewegungen, ihr Verlangen nach Totalität und dem neuen Menschen, eine (seins)geschichtliche Notwendigkeit. Diese läßt sich in

»Alles denkt jetzt den Untergang. Wir Deutschen können deshalb nicht untergehen, weil wir noch gar nicht aufgegangen sind und erst durch die Nacht hindurchmüssen.«

Martin Heidegger: GA 16, S. 371

ihrem Verhängniszusammenhang mit Heidegger philosophisch ebenso nachvollziehen, wie Ernst Nolte das politisch-historisch getan hat. Die Fragen, die wir uns heute stellen, und den Anspruch, der an uns gestellt ist, gab es damals nicht. Das bedeutet keinen »Fortschritt«, kein »gesteigertes, besseres Wissen«, sondern einen anderen Zuspruch des Seins, der eine andere Antwort verlangt. Demgegenüber auf dem damals »Revolutionären« von Nationalismus und Nietzscheanismus zu beharren erweist sich heute als dogmatisch. Es beweist auch »schlechten Geschmack«. Es wird auch der wahren Größe und Bedeutung Nietzsches nicht gerecht, indem es in ihm keinen Wegweiser, sondern ein Ziel sieht. Die Seins- und Daseinsfrage Heideggers verlangt nach einer neuen Ergründung von Heimat, Volk, Nation und Europa und einer Besinnung aller »Politik« auf ihr Wesen. Diese Erkenntnis drängt zu Entscheidungen, zu Polarisierungen und Rufen zur Einheit. Das bewirkt, gerade in einem Lager, Unruhe und Bewegung, aber das ist die Wirkung jedes »gnothi seauton«, das nach einem vergessenen Wesen fragt.

In dieser Frage lebt auch die Hoffnung, daß unsere Geschichte geistig und politisch tatsächlich noch nicht an ihr Ende gelangt ist. Daher fühle ich mich trotz dieser Überlegungen, nach meinem Denkweg zu und mit Heidegger, dem »rechten Lager« heute so zugehörig wie nie zuvor. Ich sehe es in einer »seinsgeschichtlichen« Sonderstellung, die ihm heute – gerade in Deutschland – eine besondere Aufgabe zuweist. Im tiefsten »Kali-Yuga« (wie die traditionalistische Schule das späte, »dunkle« Zeitalter nennt), im postmodernen »Ende der Geschichte«, in dem Sozialismus und Liberalismus zum zähen Brei der »political correctness« zusammenfließen, vermeintliche, subjektive »Freiheit« und Totalitarismus sich zu einem Gestell verschränken, trotzt es gerade mit seiner Exzentrik, seinem Hang zum Extrem, seiner ungesunden Spannung dem Wärmetod und der »Not der Notlosigkeit«.

Es gibt unter uns noch diese Sehnsucht nach dem Sein, ein Uneingelöstes, eine Hoffnung, die sich nicht in der Aussicht auf eine sichere Rente und das größte Glück der größten Zahl einpendelt. Bei uns sammeln sich alle, die, wie Jünger schrieb, im Zeitalter der physischen Schmerzlosigkeit »geistig leiden«. Dieses Leiden ist vielleicht ein Phantomschmerz des »toten Gottes«. Vielleicht ist es aber auch der schmerzhafte Entzug des Sinns und der Wahrheit, dessen Abschiedsruf nur mehr die wirklich Empfindsamen ins Mark trifft. In unserer Getriebenheit, unserer Sehnsucht und unserem Scheitern tragen wir die Kraft und den Auftrag zu einer Wende in uns. Unser Gefühl der Verlorenheit, die apokalyptische Bitterkeit und die Ahnung der kommenden Katastrophe, die wir primär an der Vernichtung unserer ethnokulturellen Tradition wahrnehmen, enspringen vielleicht in ihrer tiefsten Quelle der Treue zum Sein. Hinter der Fassade der heilen Welt, der schmatzenden Heiterkeit des letzten Menschen hören wir das Anschwellen des Bocksgesangs. In unserer bedingungslosen Verteidigung gewachsener Kulturen, Völker und Religionen stellen wir uns im Kern vor allem der Vereinheitlichung des Gestells entgegen, die alles den »Machenschaften« des modernen Subjekts unterwerfen will.

Unser Lager befindet sich in einer Lage, die fernab von den Futtertrögen des Establishments randständig genug ist, um für eine radikal neue Sicht auf Mensch und Welt offen zu sein. Es ist meine Hoffnung, daß aus einem neuen Denken eine neue Politik entstehen kann, die alle Schablonen und Klischees sprengt und den je einzelnen Menschen in seinem ver-stellten Wesen, seinem innersten Elend und seiner tiefsten Sehnsucht anspricht, ähnlich wie es die Lebensphilosophie und konservativ-revolutionäre Bewegung im 20. Jahrhundert taten. Ich glaube, daß, wenn die richtige Sprache gefunden und der entscheidende Nerv getroffen wird, eine Botschaft das ganze Volk ergreifen und eine Wende herbeiführen kann. Kurz: Ich hoffe, daß ein Gott uns rettet.

Dazu ist es notwendig, unsere Panzer des »Alles-durchschaut-Habens«, der Eitelkeit und Geltungssucht, zu brechen. Nur die daraus resultierende Verwundbarkeit ist fähig zur hoffenden Frage: »Aber kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt, / Aus Gedanken vielleicht, geistig und reif die Tat?« Ein Urvertrauen, daß das, was wir erhalten wollen: Volk, Heimat, Kultur und Religionen, auch jenseits von Dezisionismus und Agon, jenseits auch von unserem »Wollen«, seine Wahrheit hat, ähnelt ja bereits einem »Glauben«. ■

Literaturverzeichnis der Werke Heideggers (alle Frankfurt a. M.):

Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977;

Nietzsche I, Gesamtausgabe Bd. 6,1, Hrsg.: B. Schillbach, 1996;

Nietzsche II, Gesamtausgabe Bd. 6,2, Hrsg.: B. Schillbach, 1997;

Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe Bd. 7, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000;

Identität und Differenz, Gesamtausgabe Bd. 11, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006;

Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe Bd. 13, Hrsg.: Hermann Heidegger, 1983;

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Bd. 16, Hrsg.: Hermann Heidegger, 2000;

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Bd. 26, Hrsg.: Klaus Held, 1978;

Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 65, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989;

Besinnung, Gesamtausgabe Bd. 66, Hrsg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.

Literaturverzeichnis anderer Autoren:

Alain de Benoist: »Nominalistische Grundlagen einer Lebenshaltung«, in: Pierre Krebs (Hrsg.): *Das unvergängliche Erbe, Alternativen zum Prinzip der Gleichheit,* Tübingen, 1981;

Armin Mohler: *Liberalenbeschimpfung. Drei politische Traktate,* Essen 1990;

Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* Stuttgart 2004;

Silvio Vietta: *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik,* Tübingen 1989;

Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche,* Berlin 2002.

Von der totalen Mobilmachung zur Kunst – Heideggers Frage nach der Technik

von Michael Rieger

Der Versuch, Martin Heideggers Ergründung der Technik nachzuvollziehen, soll mit der keineswegs banalen Überlegung beginnen, daß »das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches« ist. Die Technik verweist immer auf den Menschen und sein Verhältnis zur Welt, weshalb Heidegger auch eine bis heute gültige Warnung ausgesprochen hat: »Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik.«

Diese Sätze stammen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und verweisen auf einen längeren Reflexionsprozeß. Schon seit 1932, seit dem Erscheinen von Ernst Jüngers *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* setzte sich Heidegger mit der Thematik auseinander, um schließlich über das Wesen der modernen Zivilisation und ihrer ausgreifenden Technik die fundamentale Gefährdung von Mensch und Welt zu entziffern. Die zwischen 1934 und 1954 entstandenen Materialien zu Ernst Jünger, die, wie könnte es anders sein, Reflexionen zum historischen Kontext von Kommunismus, Nationalsozialismus und Weltkrieg darstellen, füllen den gesamten Band 90 der Heidegger-Gesamtausgabe. Der 1942 einsetzende, dreißig Jahre währende freundschaftliche Kontakt zu Ernst Jüngers Bruder Friedrich Georg, dessen *Perfektion der Technik* schon seit 1939 als Manuskript vorlag, hat Heideggers Denken ebenfalls nachhaltig geprägt. Nach 1945 schließlich bildet der Vortrag *Die Frage nach der Technik,* 1949 noch als *Das Gestell,* 1955 dann mit neuem Titel und in erweiterter Form, eine Summe des Heideggerschen Denkwegs.

»Vielerorts begegnet man noch immer der Ansicht, daß die heutigen technischen Gegebenheiten im Grunde genommen ein neutrales Set von Werkzeugen sind, die ganz unterschiedlich benutzt werden können, auch zum Zwecke emanzipatorischer Politik. Der Philosoph Giorgio Agamben hat diese Behauptungen widerlegt.«

Jonathan Crary: 24/7, Berlin 2014, S. 44.

Heidegger war durch Jüngers »Arbeiter« zu einem neuen Blick auf die Gegenwart, den »heutigen Weltzustand« herausgefordert. Jünger begriff den »Arbeiter« als »Gestalt« einer neuen Menschheitsepoche, als Repräsentation eines Willens zur Macht, der die bürgerliche Gesellschaft hinter sich lasse und in »die planetarische Herrschaft des unbedingten Arbeitsplans des Arbeiters« (Heidegger) überführe. Eine »totale Revolution«, eine »außerordentliche Rüstung«, eine »totale Mobilmachung der Materie« und eine »ihr parallel laufende Mobilmachung des Menschen« zeichneten sich am Horizont ab. Diesem »Manifest eines visionären Faschismus« (Jürgen Manthey) zufolge hatte das Individuum abgewirtschaftet, um in einem maschinengleich organisierten Arbeiter- und Ameisenstaat aufzugehen. Vorbei sei es mit christlicher Tradition, personaler Würde, Individualität, Liberalismus, Bürgertum. Das alles gehöre längst, mit elementarer Gewalt hinweggedrängt, einer zu Ende gehenden Epoche an. Ein neues Menschentum deute sich an, eine »stählerne Ordnung«, eine »Befehlsordnung«, in der Freiheit und Gehorsam »identisch« seien. Waren hier nicht die Umrisse des totalitären Staates vorweggenommen, Führerkult und Führerstaat, Stalins Paraden, die Reichsparteitage, Gesellschaft als Fabrik, Militarisierung der Arbeit, rücksichtslose Industrialisierung,

Speers Reichsministerium für Rüstung und Kriegsproduktion, Bombenkrieg und Atombombe, gar Maos »Kulturrevolution«?

Aus jungkonservativer Perspektive sah Max Hildebert Boehm viel Richtiges in Jüngers Arbeiter-Prophetie, wies aber schon Weihnachten 1932 die »verhängnisvollen Irrlehren« dieses »abgewandelten Bolschewismus« zurück: »Nationalstaat, Volk und Volkstum, christlicher Glaube werden zu bürgerlichen Vorurteilen, Person, Individuum und Masse zu bloßen Begleiterscheinungen geschichtlicher Umstände, die verschwinden werden, sobald der Typus des Arbeiters die ›Herrschaft‹ übernimmt und die ›Scheinherrschaft‹ des Bürgers ablöst. Zwischen den anderthalb Jahrtausenden, die für uns namentlich im Vergleich zu den neuerschlossenen geschichtlichen Räumen noch Gegenwart sind, zwischen der christlichen Völker- und Staatenwelt des germanisch-romanisch-slawischen Kulturkreises und dem Kommenden sieht diese Grundhaltung eine absolute Kluft und will mit einer rein diesseitigen dämonisch-technischen Welt von vorn beginnen. Diese Haltung aber nennt man Bolschewismus.«

Soweit Boehm. Heidegger neigte jedoch zunächst dazu, Jüngers Vision positiv auf den Nationalsozialismus zu beziehen, der die alten Klassenschranken in der »Volksgemeinschaft« einebne und einen neuen »großen Willen des Staates« schaffe. Nach und nach, ab 1934/35, verschob sich Heideggers Perspektive schließlich. Die UdSSR und die USA erschienen ihm 1935 als »dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen«. War ihm der Nationalsozialismus anfänglich noch als Alternative zu jener ökonomisierten, technisierten, banalisierenden Moderne erschienen, konnte er deren tiefere Verwandtschaft nun aber nicht mehr übersehen, denn auch »wir rüsten im Sinne der Technik und der Organisation (in einem gesagt: wir rüsten für die Machenschaft)«, zweckrational, beherrschend, bemächtigend. Entsprechend betonte Heidegger 1939/40 Jüngers diagnostische, prophetische Leistung: Was Jünger klar vorhergesehen habe, seien »die Erscheinungen der Technik als der Grundweise der Einrichtung und Sicherung des Wirklichen als Wille zur Macht«. Anders formuliert: Ob man es nun politisch, moralisch, philosophisch begrüße oder nicht, Jünger habe sichtbar gemacht, daß es Träger eines Willens zur Macht gebe, die sich die Welt einrichteten und ihre Herrschaft ganz grundsätzlich technisch vollzögen. Das »wirksamste, das unbestreitbarste Mittel der totalen Revolution« sei, so Jünger, die Technik, die in Diensten der Herrschaft des »Arbeiters« stehe. Durch den Weltkrieg wurde diese Entwicklung nur noch beschleunigt.

Anhand von Lenins berühmtem Diktum »Sozialismus (d.h. Kommunismus) ist Sowjetmacht + Elektrifizierung« exemplifizierte Heidegger diese mathematisch-schematisch-technokratische Zukunftsperspektive. »So ist demnach die Handhabung und der Vollzug der totalen Mobilmachung in der Hand Weniger auf dem Wege der vollständigen Technisierung. ›Elektrifizierung‹ ist hier nur der Name für die gerade erreichte Höchstform der technischen Meisterung der Kräfte und deutet somit zugleich an, daß für den ›Sozialismus‹ die Vollendung der Technik und ihre Beherrschung alles ist.« Ebenso zeige diese Definition, »was der Sozialismus nicht ist und nicht im Wesensgrunde ist«, sicherlich nicht »Pflege des ›Sozialen‹«, »Fürsorge für das Volk«. Hinter dem bunten und blutigen ideologischen Schauspiel vollziehe sich statt dessen ein ganz anderer Prozeß, der zutreffend als totale Mobilmachung, Gleichschaltung, »stählerne Ordnung« beschrieben war. So daß Heidegger zu dem Ergebnis gelangte: »Die jeweiligen Staatswesen, die demokratischen, faschistischen, bolschewistischen und ihre Mischformen sind Fassaden.«

»Wir sind zu harmlosen, gehorsamen Bewohnern globaler Stadtgesellschaften geworden. Auch ohne direkten Zwang tun wir das, was von uns erwartet wird; wir lassen unsere Körper, unsere Gedanken, unseren Zeitvertreib und unsere sämtlichen Wunschvorstellungen von außen verwalten.«

Jonathan Crary: *24/7*, S. 54

Die Wahrnehmung der Brüder Jünger spielte hier ebenfalls mit hinein. Ernst Jünger hatte 1939 mit *Auf den Marmorklippen* seinen »Abschied von der Technik« (Daniel Morat) genommen, sein Bruder Friedrich Georg eine fundamentale Kritik der technischen Zivilisation formuliert. Die Technik müsse »als das riesenhafte Tretrad erkannt werden, in dem der Mensch sich fruchtlos abmüht«; die von ihm selbst geschaffene, den Menschen aber nur noch verknechtende Mechanisierung nehme einen zunehmend totalitären Charakter an, mit ihren auf Effektivität eingestellten, bürokratisch verwalteten Massen. Die Technik fresse sich selbst auf, als ein gewaltiges Ineinander von Macht, Technik und Krieg. Heidegger dachte in gleichen Bahnen: »Weil Macht stets Übermächtigung ist, gehört zu ihr die Vernichtung; deshalb wachsen dort, wo das Seiende im Ganzen

im Sinne der totalen Mobilmachung das reine Wesen der Macht entfaltet, die Zerstörungsvorgänge notwendig ins Riesenhafte.« Es folgten Bombenterror, Vernichtungskrieg und Völkerverschiebung. Fern jeder Fortschrittsgläubigkeit mußte man »hinweisen auf die Weltkriege und Weltrevolution und somit Zerstörungsvorgänge im Großen, auf die ›Verflachung‹, Versimpelung und Verlümmelung der ›Welt‹ und des Menschen«.

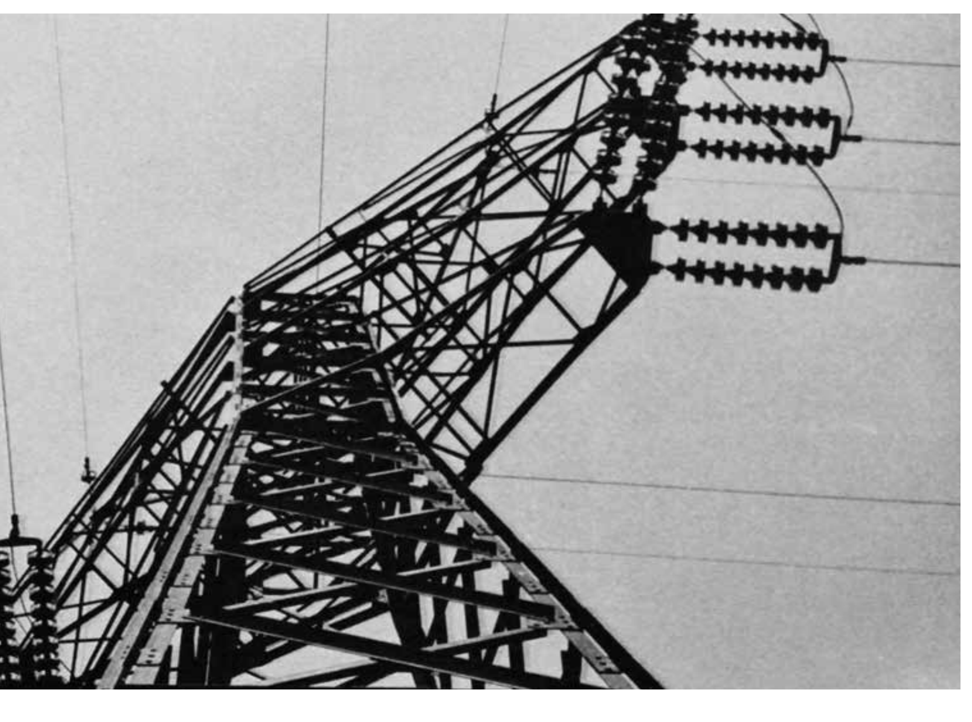
Der von Jünger 1932 evozierte »Anbruch einer neuen Zeit« war, so sah Heidegger es 1939/40, aber »nur die Einleitung … zum raschen Veralten alles Neuesten in der Langeweile des Nichtigen, in dem die Seinsverlassenheit des Seienden brütet«. Womit der Übergang von der totalen Mobilmachung zur totalen Ökonomie, zur konformistischen Technokratie, zur »Langeweile unserer Zivilisation« (Herbert Gruhl), deren tiefster Sinn im Konsum liegt, beschrieben wäre.

Nach all diesen Verwerfungen war das »Wesen des Menschen aus den Fugen« geraten. Doch jede Rückkehr zum vorindustriellen, technikfernen Zeitalter, jede »Postkutschen-Träumerei« (F. G. Jünger) mußte verstellt bleiben. Daher gilt Heideggers »Frage nach der Technik« nach 1945 nicht der Ablehnung oder Verteufelung der Technik, sondern einem neuen Verhältnis, einer »freien Beziehung« zur Technik. Man kann sie nicht einfach abschaffen, sie ist Teil des menschlichen Daseins – wobei aber zu unterscheiden ist zwischen der konventionellen und der modernen Technik. Die Technik als Instrumentarium, als Mittel läßt sich als ein »Her-vor-bringen« verstehen, der Mensch bringt etwas hervor, um seine Existenz zu erleichtern oder abzusichern, er schafft etwas, das vom Sein, von einem größeren, den Menschen beherbergenden, uneinsehbaren Ganzen bereitgehalten wurde, doch bisher im Verborgenen ruhte. Für diesen Vorgang findet Heidegger den Begriff des »Entbergens«. Technik ist also ein Akt des Entbergens, des Ans-Licht-Bringens der Wahrheit. Dieses Verständnis hat Heidegger im Rückgriff auf die griechische Philosophie formuliert. »Alles liegt daran, daß wir das Her-vor-bringen in seiner ganzen Weite und zugleich im Sinne der Griechen denken.« So gedacht, meint »Technik« niemals nur einen technischen Apparat, sondern stets auch ein Moment der Wahrheit des menschlichen Daseins.

Gilt dies auch für die moderne Technik? »Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern«, also kein Her-vor-bringen mehr, sondern ein Her-aus-fordern, »das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann.« Damit verändert sich das Verhältnis des Menschen zur Umwelt. Wenn ein Feld vom Bauern »bestellt« wird, ist dies ein Vorgang des Hegens und Pflegens. »Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus.« Doch das ist Schnee von gestern, denn »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie«. Zwar haben wir es immer noch mit einem Akt des Entbergens zu tun, wenn ein Landstrich durch die Kohleförderung ausgebeutet wird: »Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte.« Aber die »Naturenergien« werden nicht hervorgebracht, sondern herausgefordert. »Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens.« Dazu bedarf es aber komplexer, »vielfach verzahnter Bahnen«, logistischer Prozesse, Steuerungs- und Sicherungsmechanismen, und diese werden »sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens« bzw. der modernen Technik.

Wenn der Mensch also nicht mehr hervor-bringt, sondern nur herausfordert, geht es ihm nicht mehr um das Hegen und Pflegen, sondern um das Hervorholen und Herausziehen, um das Ausbeuten mit aller Gewalt und technischen Machbarkeit. Die Natur wird unterworfen, in Dienst genommen, und es liegt auf der Hand, wie sehr sich das Naturverhältnis des modernen Menschen und damit auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst verändert hat. Denn was über die totale Machbarkeit verlorengeht, ist die Einsicht, daß der Mensch zwar ein Hervor-Bringer, nicht

aber der Schöpfer selbst ist. Es ist fatal, wie das »Wesen der modernen Technik« den Menschen auf einen Irrweg schickt, »auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird«, zu Verfügungsmasse, Rohstoff, Ressource. Die moderne Technik stellt aus diesem Grund »die höchste Gefahr« für den Menschen dar. In ihr wird der Wille, sich vor den Gefahren der Natur zu schützen, sich eine sichere Ernährungsgrundlage zu schaffen, zu einem



Elektrifizierung in Rußland, 1931

Willen zur Macht gesteigert, um die Natur vollständig zu beherrschen, bis jede Grenze, jede Vorsicht, jede Scham und Ehrfurcht geschwunden ist.

So »geht der Mensch«, der sich zum Herrn der Erde »aufspreizt«, »am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll«. Als Selbsttäuschung erweist sich auch der Eindruck, der Mensch begegne sich in einer von ihm selbst gebauten und geformten Welt »überall nur noch sich selbst«, in seinen hervorgebrachten und herausgeforderten »Gemächten«. »Indessen begegnet der Mensch in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen.« Derart ist der Mensch befangen in der modernen Technik, daß er sich selbst, sein begrenztes, bedingtes Wesen gar nicht mehr erkennt. »Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen.« Die Herrschaft der Technik verstellt dem Menschen den Weg, »in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren«, zurückzufinden zu einer »anfänglicheren Wahrheit«.

Hatte Max Hildebert Boehm also doch recht, als er 1932 vom »Arbeiter« als dem »letzten luziferischen Triumph einer allbeherrschenden Technik« sprach? Ja, hatte er. Heidegger fragt aber auch nach dem »Rettenden«, das aus der Seins- und Wesensvergessenheit des Menschen herausführen kann, und erblickt es in dem, was in der Antike ebenfalls einmal *téchne* war, die Kunst, die »ein her- und vor-bringendes Entbergen war«. Hier, in diesem ursprünglich verwandten Bereich der Kunst soll die Auseinandersetzung mit der Technik stattfinden. »Ob der Kunst diese höchste Möglichkeit ihres Wesens inmitten der äußersten Gefahr gewährt ist, vermag niemand zu sagen. Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.«

Eine »andere Möglichkeit«, ein anderes Verhältnis zur Welt, ein anderes Verhältnis des Menschen zu sich selbst zu denken – darum geht es Heidegger in dieser Auseinandersetzung, vermittels der schönen Kunst, um in ihr zur Besinnung zu kommen und ursprünglichere Wahrheiten wiederzufinden. Ungleicher könnte ein Kampf kaum sein. ■

Literaturhinweise:

Max Hildebert Boehm: *Der Bürger im Kreuzfeuer,* Göttingen 1933;

Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre,* Stuttgart 2014;

Martin Heidegger: *Zu Ernst Jünger.* Gesamtausgabe Bd. 90, Frankfurt a.M. 2004;

Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt,* Hamburg 1932;

Friedrich Georg Jünger: *Die Perfektion der Technik,* Frankfurt a.M. 1946;

Daniel Morat: *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960,* Göttingen 2007.

Kino mit Heidegger

von Martin Lichtmesz

I. Martin Heidegger ging wahrscheinlich nur selten ins Kino und hat sich auch kaum über den Film als Phänomen oder Kunstform geäußert. Immerhin ist überliefert, daß der eher dem Wandern und Skifahren zugeneigte Philosoph von Akira Kurosawas Klassiker *Rashomon* aus dem Jahre 1950 äußerst beeindruckt war. Heidegger erwähnt diesen Film, der das japanische Kino im Westen schlagartig bekannt machte, in seinem 1953/54 verfaßten Dialog *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (GA 12) zwar lobend, aber mit deutlichen Vorbehalten. Der »Frager«, der für den Philosophen selbst steht, glaubt, durch diesen Film »das Bezaubernde der japanischen Welt« erfahren zu haben, »das in das Geheimnis entführt«. Zu seiner Überraschung stellt sein japanischer Gesprächspartner jedoch in Abrede, daß *Rashomon* eine authentische Erfahrung dieser Welt ermögliche. Er sieht in ihm eher ein Beispiel für die vom Frager angesprochene »vollständige Europäisierung der Erde und des Menschen«, die »alles Wesenhafte in seinen Quellen anzehrt.« Das Problem liegt dabei nicht in der mangelnden ästhetischen Qualität des besagten Films, sondern im Medium selbst und in dem Umstand, »daß die japanische Welt überhaupt in das Gegenständliche der Photographie eingefangen und für diese eigens gestellt ist.« Die »ostasiatische Welt« und das »technisch-ästhetische Produkt der Filmindustrie« seien »miteinander unvereinbar«: »Schon die Tatsache, daß unsere Welt in den Film herausgestellt wird, drängt diese Welt in den Bezirk dessen, was Sie das Gegenständige nennen. Die filmische Vergegenständigung ist bereits eine Folge der immer weiter vorausgreifenden Europäisierung.« Der Film als Film wäre also ein Produkt bloß »der vordergründigen Welt Japans«, die bereits »durchaus« europäisch oder amerikanisch sei; die »hintergründige japanische Welt, besser gesagt, das, was sie selber ist, erfahren Sie dagegen im No-Spiel.«

In Heideggers Terminologie könnte man sagen, daß demzufolge das Medium Film das Sein der japanischen Welt eher verbirgt als enthüllt, vielleicht sogar generell als Kunstform eine Schwundstufe darstellt. Offenbar hat dies auch mit seinem technischen Charakter zu tun: Denn um einen Film herzustellen, bedarf es der Mechanik und der Maschinen. Vom »Gestellten« und »Herausgestellten« – in diesem Fall: der japanischen Welt in den Film – ist es nicht mehr weit zu Heideggers Definition der Technik als »Ge-Stell«, das den Zugang zur Wahrheit verstellt und die Seinsvergessenheit befördert. In seiner Rede »Gelassenheit« aus dem Jahre 1955 bezeichnete Heidegger Film und Rundfunk als Agenten der Entortung des Menschen. Die »in der Heimat Gebliebenen« seien vielfach »noch heimatloser als die Heimatvertriebenen. Stündlich und täglich sind sie an den Hör- und Fernsehfunk gebannt. Wöchentlich holt sie der Film weg in ungewohnte, oft nur gewöhnliche Vorstellungsbezirke, die eine Welt vortäuschen, die keine Welt ist.« Schon sei die sekundäre Welt der »technischen

»Die Wahrheit, von der gesagt wird, fällt nicht mit dem zusammen, was man unter diesem Namen kennt und dem Erkennen und der Wissenschaft als eine Qualität zuteilt, um gegen sie das Schöne und das Gute zu unterscheiden, die als die Namen für die Werte des nichttheoretischen Verhaltens gelten. Die Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins. Das Schöne kommt nicht neben dieser Wahrheit vor. Wenn die Wahrheit sich in das Werk setzt, erscheint sie. Das Erscheinen ist – als dieses Sein der Wahrheit im Werk und als Werk – die Schönheit. So gehört das Schöne in das Sichereignen der Wahrheit.«

Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*

Nachrichteninstrumente«, die »den Menschen stündlich reizen, überfallen, umtreiben«, ihm viel näher »als das eigene Ackerfeld rings um den Hof, näher als der Himmel überm Land, näher als der Stundengang von Tag und Nacht, näher als Brauch und Sitte im Dorf, näher als die Überlieferung der heimatlichen Welt.«

II.

Während nun die politischen Avantgarden den Film seit den zwanziger Jahren unter anderem gerade wegen seines Technik- und Massencharakters als die große, revolutionäre Kunstform des 20. Jahrhunderts gepriesen hatten, hielten sich die Vorbehalte der kulturpessimistischen Konservativen, zu denen man zumindest in diesem Kontext auch Heidegger zählen kann, äußerst hartnäckig. Noch 1958 sah der Kunsthistoriker Hans Sedlmayr in seiner Studie *Kunst und Wahrheit* den Film als einen eher problematischen Grenzfall des künstlerischen Schaffens. Als Kennzeichen eines authentischen Kunstwerkes nannte er seine Kraft, die »geschichtliche« oder »vulgäre« Zeit aufzuheben und eine ontisch gänzlich andere Seinsweise der Zeit erfahrbar zu machen, wie man es etwa »beim Anhören eines wahren Kunstwerks der Musik« erlebe. Im Anschluß an Franz von Baader bezeichnete er die Zeit, die in der ruhenden, »ewigen« Gegenwart des Kunstwerkes erfahrbar wird, als »wahre Zeit«, die im Gegensatz zur »Scheinzeit« des alltäglichen Daseins steht, dem die Dimension des Ewigen, des Seins also fehlt, das »als immer seiend, als immer gewesen seiend und als immer sein werdend« definiert werden muß. Dem liegen freilich gewisse theologische Voraussetzungen zugrunde, die mit Sedlmayrs Auffassung korrespondieren, daß die wahrhafte Kunst stets eine Fühlung zu der sakralen »Mitte« des Seins, also auch mit der »Wahrheit« aufrechterhalte. Ein »besonders verhängnisvoller« Irrtum sei es jedoch, »die Scheinzeit mit ihrem Charakter der Last, der Sorge und der ›Geworfenheit‹ für den Prototyp der Zeitlichkeit überhaupt zu halten«, als könne über die »Scheinzeit« hinaus Zeit gar nicht erlebt werden – ein deutlicher Verweis auf die »Existenzialen« Martin Heideggers, die das Wesen des menschlichen Daseins beschreiben.

Im Gegensatz zu den anderen »zeitlichen«, also in der Zeit ablaufenden Künsten wie Tanz, Drama oder Musik gelinge es nun dem Film, einem Produkt der Moderne, nur in ganz seltenen Fällen die »wahre«, über das Triviale hinaushebende Zeit erfahrbar zu machen. Ja, er habe vielmehr »von sich aus, als Gattung, im allgemeinen keinen Bezug zur wahren Zeit.« Vielmehr sei der Film ein »Paradigma für die Struktur der ›Scheinzeit‹«, ganz im Gegensatz zur Musik, die als »Paradigma der Seinsweise der wahren Zeit« par excellence gelten kann. »Die Zeit, die im Film abläuft, ist nur scheinbar verschieden von der vulgären Zeit. Auch wenn seine Zeit je aus Fragmenten der vulgären Zeit (oder selbst der geschichtlichen) gestückelt und insofern der Alltagszeit entgegengesetzt ist, erhebt sie sich nur ausnahmsweise in die wahre Zeit des Kunstwerks, sondern beschwört allenfalls nur die chaotische zerstückte Zeitlichkeit des Traums.« Die Liaison des Films mit der »schlechten Zeit« zeige sich auch an seiner »Abhängigkeit von der Musik und dem Wort. Stumme Filme ohne musikalische Begleitung haben etwas Gespenstisches an sich und sind kaum erträglich.« Der Film bedürfe »im allgemeinen der Krücke der Musik, weil sogar in der banalsten noch mehr Bezug zur wahren Zeit besteht als in ihm selbst.«

»In der Kunst eignet sich der Mensch die Wirklichkeit durch subjektives Erleben an. In der Wissenschaft folgt das menschliche Wissen den Stufen einer endlosen Treppe, wobei immer wieder neue Erkenntnisse über die Welt an die Stelle der alten treten. Die künstlerische Einsicht und Entdeckung entsteht dagegen jedesmal als ein neues und einzigartiges Bild der Welt, als eine Hieroglyphe der absoluten Wahrheit. Sie präsentiert sich als eine Offenbarung, als ein jäh aufblitzender leidenschaftlicher Wunsch des Künstlers nach intuitivem Erfassen sämtlicher Gesetzmäßigkeiten der Welt – ihrer Schönheit und ihrer Häßlichkeit, ihrer Menschlichkeit und Grausamkeit, ihrer Unendlichkeit und ihrer Begrenztheit. All dies gibt der Künstler in der Schaffung eines Bildes wieder, das auf eigenständige Weise das Absolute einfängt. ... Das Absolute ist nur durch Glauben und schöpferisches Tun erreichbar.«

Andrej Tarkowskij: *Die Kunst als Sehnsucht nach dem Idealen*

III.

Man tut Heidegger und Sedlmayr gewiß nicht unrecht, wenn man feststellt, daß sie offenbar nicht nur wenig Verständnis für das Wesen, sondern auch wenig Kenntnis von der Mannigfaltigkeit der Filmkunst hatten. 1958, als Sedlmayr diese Zeilen schreib, war unter anderem das Erscheinungsjahr von Hitchcocks *Vertigo,* Bergmans *Das Gesicht,* Ozus *Sommerblüten,* Tatis *Mon Oncle,* Satyajt Rays *Das Musikzimmer,* Wajdas *Asche und Diamant* und Orson Welles' *Touch of Evil* – eine wahrlich reichhaltige Ernte an Meisterwerken. Gewiß haben beide Kritiker einige problematische Punkte markiert: Der Film ist wie keine andere Kunstform von kommerzieller Verwertbarkeit abhängig, und der Großteil der laufenden Produktion dient hauptsächlich dem einmaligen Gebrauch und Reizverbrauch. Und in der Tat









ist die Wirkung der meisten Filme weiterhin stark abhängig von der Musik, verstanden als bloßes Untermalungsmoment. Der französische Regisseur Robert Bresson, einer der radikalsten Innovatoren des filmischen Erzählens, notierte: »Wie viele Filme werden durch Musik zusammengeflickt! Man überschwemmt einen Film mit Musik und vertuscht, daß in diesen Bildern nichts ist.«

Hinzu kommt, daß sich der Film seit seiner Erfindung in einem ständigen experimentellen Entwicklungsprozeß befindet, der bis heute andauert. Die Filmschöpfer haben stets mit der Frage gerungen, ob sich der Film von den traditionellen Künsten emanzipieren könne, um zu einer »reinen« Gattung zu werden. Dabei waren sie von Anfang an davon fasziniert, mit einer Kamera eine scheinbar völlig objektive und von aller Wertung freie Wahrnehmungsmaschine zur Verfügung zu haben, die »naturalistisch« registriert, was ihr vorgesetzt wird. Und doch ist das Material, das die Kameras und Tonbandgeräte sozusagen aus der Wirklichkeit saugen, Baustein für Neuschöpfungen, die einerseits die künstlichen Paradiese der Traumfabriken füllen, andererseits eine radikal subjektive und persönliche Sicht auf die Dinge zulassen. Diese Sicht kann die Wirklichkeit »hinter der Wirklichkeit« oder auch das Wirkliche des Wirklichen sichtbar machen, nicht anders als manche Werke der Malerei, allerdings mit gänzlich anderen Mitteln. Bresson schrieb: »Dein Film wird von jener Schönheit, jener Traurigkeit, jener usw. sein, die man einer Stadt, einer Landschaft, einem Haus zuschreibt, und nicht von jener Schönheit, jener Traurigkeit, jener usw., die man der Photographie einer Stadt, einer Landschaft, eines Hauses zuschreibt.« Daher kann auch das »Gestell« der filmtechnischen Mittel dazu dienen, ein So-Sein der Dinge an ihrem eigenen Ort zu »entbergen«, sie sozusagen, um einen weiteren Begriff Heideggers zu benutzen, in die »Lichtung« jenes Lichtvierecks zu stellen, das der Strahl des Projektors auf die Leinwand in der platonischen Höhle des Kinos wirft. Es bedarf dazu allerdings eines berufenen Künstlers, der der Maschine seinen Blick aufzwingt. Hier ereignet sich mitunter eine Art von Alchemie, die selbst die Technik geistig zu durchdringen scheint. Die Polaroid-Photos, die der russische Regisseur Andrej Tarkowskij während einer Suche nach Drehorten in Italien mit einer billigen Kamera schoß, haben wundersamerweise dieselbe mysteriöse Aura und Schönheit, die seine Filme so unverwechselbar machen.

IV.

In seinem Buch *Die versiegelte Zeit* (1984) versuchte Tarkowskij eine Poetik des Films zu formulieren, die sich vehement von der Auffassung absetzt, das Kino sei nicht mehr als eine Synthese oder Interaktion ver-

wandter Kunstarten und besitze keine eigenen Ausdrucksmittel. Wie Heidegger und Sedlmayr betonte er, daß die Kunst, wenn sie denn echte Kunst sei, mit der Wahrheit in Verbindung stehen müsse: »Die Kunst ist dann realistisch, wenn sie ein moralisches Ideal auszudrücken strebt. Realismus ist das Streben nach Wahrheit, und die Wahrheit ist immer schön.« Dies hat nichts mit einer »Idealisierung« der Wirklichkeit zu tun, sondern mit der Wahrhaftigkeit der Darstellung – ein Streben, das metaphysische Bezirke berührt, auf Katharsis im klassischen Sinne abzielt: »Das Ziel der Kunst besteht darin, den Menschen auf seinen Tod vorzubereiten, ihn in seinem tiefsten Inneren betroffen zu machen. Begegnet der Mensch einem Meisterwerk, so beginnt er in sich jene Stimme zu vernehmen, die auch den Künstler inspirierte. Im Kontakt mit einem solchen Kunstwerk erfährt der Betrachter eine tiefe und reinigende Erschütterung.« Als Grundstoff der Filmkunst nannte Tarkowskij die Zeit: »So ähnlich wie das in der Musik der Ton, in der Malerei die Farbe oder im Drama der Charakter ist.« Man könne etwa einen Film derart reduzieren, daß er weder Schauspieler noch Bauten, noch Musik, noch Montagen enthalte. Was stets bleibt, ist der Zeitfluß: »Das filmische Bild wird völlig vom Rhythmus beherrscht, der den Zeitfluß innerhalb einer Einstellung wiedergibt«.









Der Filmschöpfer ist also eine Art Architekt oder »Bildhauer« der Zeit, und er muß den Rhythmus seines Films genauso präzise handhaben wie ein Lyriker oder ein Musiker. Vom richtigen, geglückten Rhythmus aber hängt die Wahrhaftigkeit einer Filmszene ebenso ab wie jene eines Gedichtes oder eines Musikstückes. »Die Grundidee von Film als Kunst ist die in ihren faktischen Formen und Phänomen festgehaltene Zeit.« Im Brennpunkt der im filmischen Bild verdichteten Zeit erscheinen die Dinge in einem neuen Licht – das russische Wort »svet« bedeutet sowohl »Licht« als auch »Welt«. Der »richtige Weg filmischer Poesie« führte für Tarkowskij nicht über »das Poetische« in einem klischierten Sinn, sondern über das Konkrete, das Sein, das in der Zeit offenbar wird: »Denn das filmische Bild ist seinem Wesen nach die Beobachtung eines in der Zeit angesiedelten Phänomens.« Das filmische Bild macht sichtbar und erfahrbar, was der Alltagsblick zu sehen verlernt hat. In seinen Tagebüchern notierte Tarkowskij: »Wir schauen nur, aber wir sehen nicht.« Die Nähe einer solchen Poetik zu Heideggers Denken sollte spätestens an diesem Punkt deutlich geworden sein. Tarkowskij nannte japanische Haikus und deren »reine, subtile und komplexe Beobachtung des Lebens« als paradigmatische Beispiele für die Kraft der Poesie, die Wahrnehmung auf ein So-Sein hin zu bündeln und seine Teilhabe am Ewigen erahnen zu lassen. Die Sujets der Haikus, dieser auf das Wesentliche verknappten Dreizeiler, sind bekanntlich einfach und alltäglich: Bashôs Frosch, der in das Wasser des alten Teiches springt – »Plätschern in der Stille« –, ist eines der berühmtesten Bei-

spiele. Heidegger wählte in seiner Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36) nicht ohne Grund van Goghs Darstellung einer so banalen und »unpoetischen« Sache wie des Schuhwerks von Bauern als Anschauungsbeispiel: »Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit ist. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. … So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden.«

V. Von diesem Punkt aus führt auch eine deutliche Spur zu dem 1943 geborenen amerikanischen Regisseur Terrence Malick, einem nahen Geistesverwandten Tarkowskijs. Hier läßt sich sogar eine unmittelbare Verbindung zu Martin Heidegger herstellen: Malick hatte ursprünglich eine akademische Laufbahn eingeschlagen und in Harvard und Oxford Philosophie studiert. 1969 übersetzte er Heideggers Aufsatz *Vom Wesen des Grundes* ins Englische. Eine geplante Doktorarbeit über das Weltkonzept von Kierkegaard, Wittgenstein und Heidegger brach er ab, um sich statt dessen dem Film zuzuwenden. Sein Debüt *Badlands* (1973) wurde von der Kritik enthusiastisch aufgenommen. Die in den fünfziger Jahren angesiedelte Geschichte um ein junges Paar im Mittleren Westen, das eher aus Naivität denn aus Bösartigkeit zu »jugendlichen Delinquenten« und mordenden Outlaws wird, verblüffte durch einen ungewöhnlich lyrischen Tonfall. In einem gewissen Sinne fing der Film die Welt und die Seele der USA nicht minder zauberisch ein als *Rashomon* die Welt Japans – und diesmal wohl ohne innere Diskrepanz zu der zugrundeliegenden Kultur. Jahrzehnte später bemerkte der Hauptdarsteller Martin Sheen: »Es war hypnotisch, überwältigend. Ein Film, der in einer bestimmten Zeitperiode angesiedelt und zugleich zeitlos war. Er war extrem amerikanisch, fing den Geist der Menschen und der Kultur ein und ließ sie auf Anhieb wiedererkennen.« Malicks zweiter Film, *Days of Heaven* (1978), zementierte endgültig seinen Status als einer der bedeutendsten jungen Regisseure der USA. Danach verschwand er unerwartet für fast zwei Jahrzehnte von der Bildfläche, und kehrte erst 1999 mit dem Kriegsfilm *Thin Red Line* (»Der schmale Grat«) zurück. Seither arbeitet Malick wieder »kontinuierlich« für das Kino; etwa alle fünf Jahre erscheint eine neue Arbeit: *The New World* (2005), *The Tree of Life* (2011) und zuletzt *To The Wonder* (2012). Die Gründe für seine lange Absenz behält der notorisch zurückgezogene Regisseur für sich: Malick tritt nur selten öffentlich auf und gibt keine Interviews mehr.

»Schließlich kommt aber jene Seinsweise der wahren und heilen, der integrierten und inkorruptiblen Zeit (lauter Synonyma!), die wir zuerst am musikalischen Kunstwerk und dann am Kunstwerk überhaupt hervorgehoben haben, keineswegs dem Kunstwerk allein zu. In Mythos, in Kult und Symbol, in Feier und Fest, in Epiphanie und Offenbarung, im Sakrament – in ihnen allen wird jedesmal auf besondere Art die wahre Zeit und wahre Gegenwart erreicht, berührt, geschaffen, geoffenbart und gestiftet.«

Hans Sedlmayr: *Kunst und Wahrheit*

Damit sind den Interpretationen seines oft enigmatischen Werkes keine Grenzen gesetzt. Bereits 1979 prägte Stanley Cavell, sein ehemaliger Lehrer in Harvard, im Hinblick auf *Days of Heaven* das Schlagwort vom »heideggerianischen Kino« und behauptete sogar eine grundsätzliche Parallele zwischen Heideggers Denken und dem Medium Film. Seither taucht der Name Heideggers immer wieder auf, wenn von Malick die Rede ist, während sich die Gelehrten den Kopf darüber zerbrechen, worin der Einfluß des Denkers auf den Regisseur nun genau besteht. Ein Beispiel dafür ist der in diesem Kontext vielzitierte Aufsatz von Hubert L. Dreyfus, »›Sterben‹ und ›Ableben‹ in Terrence Malicks ›The Thin Red Line‹«, der den Film mit Hilfe von existenzphilosophischen Kategorien Heideggers abklopft. Das ist jedoch ein eher müßiges und im Ergebnis auch langweiliges Exerzitium, das man auf beliebig viele andere Filme anwenden könnte.

Fruchtbarer scheint es, nach der inneren Verwandtschaft der Kunstauffassungen Heideggers, Sedlmayrs, Tarkowskijs und Malicks zu suchen. In Malicks Fall ist man auf die Werke selbst angewiesen, deren »Philosophie« vor allem auf der nichtsprachlichen Ebene der puren, ungefilterten Bilder und Emotionen wirkt. Nicht zu vergessen die Musik, die der Regisseur mit unvergleichlicher Effektivität auszuwählen versteht: von Orff, Mahler und Wagner bis zu Tavener, Ives und Pärt. Wie Tarkowskij zieht er es vor, in der freien Natur zu drehen und mit natürlichem Licht zu arbeiten: »Nichts reicht an das Licht Gottes heran«, sagte er in einem frühen Interview. Seine Kamera ist dabei in einer ständigen, fließenden Bewegung und fängt häufig Dinge ein, die mit der eigentlichen Handlung auf den ersten Blick nichts zu tun haben: ein vorüberziehender Vogelschwarm am Himmel, Sonnenstrahlen, die zufällig auf ein Gesicht fallen, ein Windstoß,

der durch die Gräser fährt, in denen eben zwei von Kugeln getroffene Soldaten versunken sind.

Überhaupt tritt die »Handlung« in den späteren Filmen Malicks immer mehr in den Hintergrund zugunsten eines freischwebenden Stromes aus Zeitfragmenten, in denen Gegenwart und Vergangenheit, Erleben und Erinnerung eins werden. Anstelle von Dialogen setzt er ein vielstimmiges Ensemble aus inneren Monologen, geflüsterten Gedanken, Gebeten, Gefühls- und Wahrnehmungssplittern. Sein bislang kühnster Film, *The Tree of Life,* eine überwältigende Symphonie aus Bildern und Tönen, verknüpft die Kindheitserinnerungen seines Protagonisten mit Ur-Bildern archaischer Meere, kosmischer Wirbel, blubbernder Geysire, vulkanischer Eruptionen und schattiger Urwälder, Szenerien wie aus den ersten Tagen oder Jahrtausenden der Schöpfung, als stünde eine einzige Menschenseele in Verbindung mit allen Dingen, die jemals waren und jemals sein werden. »Dort oben wohnt Gott!« jubelt eine junge Mutter, überwältigt von Lebensfreude, ihrem kleinen Sohn zu und deutet auf einen von rauschenden Baumwipfeln gesäumten Himmel voller majestätischer Wolken, während Smetanas triumphale *Moldau* erklingt. Später wird die Mutter an diesem Gott zweifeln und verzweifeln, denn eines ihrer Kinder stirbt bei einem Unfall, und ebenso äußert sich dessen Bruder, der spätere Erwachsene, dessen visionär durchsetzte Erinnerung der ganze Film ist: »Warum soll ich gut sein, wenn du es nicht bist?«, fragt er Gott, den er aus Groll töten möchte und von dem er womöglich nur eine falsche Vorstellung hat.

Gewiß wird in Malicks Filmen auch viel und explizit »philosophiert«, besonders in *The Thin Red Line:* Seine ständig um Fassung ringenden, traumatisierten amerikanischen Soldaten, die im Zweiten Weltkrieg auf einer pazifischen Insel töten und sterben müssen, sehen sich inmitten des Grauens und Blutvergießens in eine unbegreifliche Paradieslandschaft gestellt, die zugleich anwesend und unbeteiligt ist wie ein allgegenwärtiger Gott, dessen Schönheit nur des Schrecklichen Anfang ist. In ständiger Todesgefahr sind sie, um es mit Heidegger zu sagen, mit Furcht und Zittern in die »helle Nacht des Nichts der Angst« gestellt, in der den Dingen und Kreaturen ein um so intensiveres Sein zukommt, während der Sinn ihrer Existenz und ihres Leidens verborgen bleibt. Auch theologische und christliche Töne klingen an. Ein roter Faden ist etwa das Motiv der gefallenen und zum Bösen korrumpierten Natur: »Was ist das für ein Krieg im Herzen der Natur?« fragt eine Stimme aus dem Chor der Soldaten. »Warum ist die Natur uneins mit sich selbst? Warum kämpft das Land mit dem Meer? Gibt es eine rächende Kraft in der Natur?«

Ohne Zweifel von Heidegger inspiriert ist auch jene Szene, in der der junge Soldat Witt, der sich aufopfert, um seinen fliehenden Kameraden einen rettenden Vorsprung zu ermöglichen, in eine Lichtung tritt, wo er von den feindlichen Japanern gestellt und umzingelt wird. Sie rufen ihm Worte zu, die er nicht verstehen kann, die aber mehr als deutlich seine Kapitulation und die Niederlegung der Waffe fordern. In diesem Moment kehrt eine hochkonzentrierte Ruhe in ihm ein, ohne daß ihn die Angst verließe; langsam bewegt sich die Kamera auf sein Gesicht zu; er weiß, daß nun der Moment gekommen ist, auf den sich sein ganzes Dasein zugespitzt hat. Ein einziger, im Bruchteil einer Sekunde vergehender Moment entscheidet über Leben und Tod, als er, auf den die Mündungen der Gewehre zielen, seine Waffe hebt. Der tödliche Schuß fällt, Witt stürzt aus dem Bild, dann ein jäher Schnitt auf das Blätterdach des Dschungels, durch das die Strahlen der Sonne blitzen. Alles ist Licht, alles ist Erfüllung, alles ist Sein, selbst und gerade im Moment des Todes. »Wo ist dein Funke jetzt, Witt?« fragt sein abgebrühter und glaubensloser Vorgesetzter an seinem Grab. Wir, die Zuschauer haben ihn gesehen, und sehen ihn immer noch.

Der Film endet mit dem Blick eines eingeschifften Soldaten auf die sich immer weiter entfernende Insel in der Dämmerung, während sein in und zu sich selbst gesprochenes Gebet zu hören ist: »O meine Seele, laß mich nun in dir sein. Sieh durch meine Augen. Sieh die Dinge, die du geschaffen hast. Alle Dinge leuchten.« Wenn sich die Filme von Terrence Malick auf einen Nenner bringen lassen, dann vielleicht mit diesem Satz von Heidegger: »Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist.« ■

Literaturhinweise:

Hubert L. Dreyfus: »Kino mit Heidegger. ›Sterben‹ und ›Ableben‹ in Terrence Malicks ›The Thin Red Line‹«, in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch,* Stuttgart 2003;

Martin Heidegger: *Wegmarken,* GA 9;

ders.: *Holzwege,* GA 5;

ders.: *Unterwegs zur Sprache,* GA 12;

ders.: »Gelassenheit«, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges,* GA 16;

Andrej Tarkowskij: *Die versiegelte Zeit,* Frankfurt a.M./Berlin 1984;

Robert Bresson: *Notizen zum Kinematographen,* Berlin 2012;

Dominik Kamalzadeh/Michael Pekler: *Terrence Malick,* Marburg 2013;

Hans Sedlmayr: *Kunst und Wahrheit,* Mittenwald 1978;

Paul Schrader: *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer,* Boston 1988.

Von Heidegger zu Derrida

von Siegfried Gerlich

War Martin Heidegger mit *Sein und Zeit* (1927) nicht zuletzt als Schöpfer einer eigenwilligen, schwer zugänglichen Philosophensprache hervorgetreten, so sollte er in der frühen Nachkriegszeit auch eingängigere Worte mit der schlichten Kraft des Zuspruchs finden. In Aufsätzen wie *Bauen Wohnen Denken* (1951) oder *Der Feldweg* (1953) meditierte er in so behutsamen und erbaulichen Wendungen über jenes vertraute und wohlverortete Eigene, welches den geschlagenen Deutschen abhanden gekommen war, daß der aus dem Exil zurückgekehrte Theodor W. Adorno argwöhnte, hinter Heideggers restaurativer Bodenständigkeit lauere noch immer die alte faschistische Blutsgebundenheit. Über Adornos wirkmächtigen Polemik gegen diesen *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), wie ihn zumal das geistige Juste Milieu der Adenauerzeit zu pflegen schien, geriet allmählich in Vergessenheit, daß der Denkweg Heideggers »eigentlich« vom Ortlosen und Abgründigen seinen Ausgang genommen und ihn während des Dritten Reiches in ein inneres Exil geführt hatte.

»Vielleicht verbirgt sich im Wort ›Weg‹, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Unausgesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen … Alles ist Weg.«

(Martin Heidegger)

Gewiß hatte Heidegger schon vor seiner auftrumpfenden *Rektoratsrede* (1933) die »Bodenständigkeit« als Voraussetzung für das *Wesen der Wahrheit* (1930) betrachtet, sofern diese sich stets »auf dem Boden der Heimat« offenbare. Alsbald aber fand sich der unermüdliche Wahrheitssucher auf *Holzwegen* (1935–46) wieder, aus deren unheimlichem Denkdickicht es kein Zurück mehr gab. Immerzu *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959), sah Heidegger im Weg selbst das Ziel und ernannte die Sprache zum »Haus des Seins«, denn das stählerne Gehäuse des »Gestells« bot keine Heimat mehr, und das die Welt umgreifende »Geviert« lag noch in weiter Ferne. So wirkte in der doppelten Grundbewegung dieses Denkens, längst unbewohnbar gewordene Orte zu verlassen, um eine Neuverortung erst wieder in dem hochgelegenen »Gebirge des Seyns« zu wagen, immer auch eine entortende, auflösende Kraft, die sich zu verselbständigen drohte, als das »Seyn« in einem rein geschichtlichen »Ereignis« aufzugehen schien.

»Mao Tse ist das Gestell von Lao Tse.«

(Fritz Heidegger auf die Frage, was Bruder Martin von Mao Tse-tung halte)

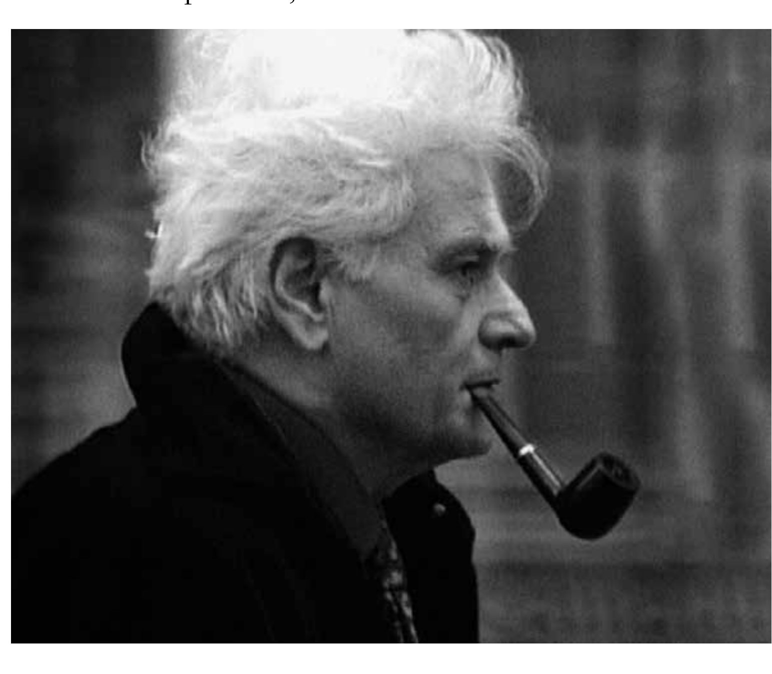
Allerdings waren die Weichen für eine Verzeitlichung der Seinsfrage bereits in *Sein und Zeit* gestellt worden. Um über die im technischen Zeitalter sich vollendende Verräumlichung des metaphysischen Seinsverständnisses hinauszugelangen, setzte Heidegger in seinem fragmentarischen Hauptwerk zu dem kühnen Versuch an, das unverborgene »Sein« als »Zeit« auszulegen. Was er hier nur fundamentalontologisch vorzeichnen konnte, malte er in späteren Werken dann seinsgeschichtlich aus: wie das Seiende in der griechischen Antike noch als gelassene »Anwesenheit« einer beharrenden Substanz erfahren wurde, in der europäischen Neuzeit bereits als »Vorstellung« eines zeitlosen Subjekts auftrat und im planetarischen Zeitalter der Technik schließlich als verfügbarer »Bestand« in Stellung gebracht wurde. Um so entschlossener suchte Heidegger den Nachweis zu erbringen, daß diese an ihrem Endpunkt angekommene Seinsvergessenheit vom Dasein her überwunden werden könne, denn das »Sein«

dieses »Da« war kein dinglich »Vorhandenes« oder zeughaft »Zuhandenes«, sondern eine grund- und ortlose, sich selbst zeitigende »Existenz«. Vor diesem Hintergrund konnte Heidegger in seinen großen Vorlesungen zur *Metaphysik* (1929/30) und zu *Platon* (1931/32) heroisch vermelden, das nachmetaphysische Denken werde »das Gegenteil aller Beruhigung und Versicherung« bieten, nämlich alle philosophischen und lebensweltlichen Gewißheiten »verflüssigen« und im »Wirbel der Fragen« auflösen, um die epochale »Erfahrung des Unzuhause« zu vertiefen.

»Ich denke an die besondere innere Verwandtschaft der deutschen Sprache mit der Sprache der Griechen und deren Denken. Das bestätigen mir immer wieder die Franzosen. Wenn sie zu denken anfangen, sprechen sie deutsch; sie versichern, sie kämen mit ihrer Sprache nicht durch.«

(Heidegger)

Ein wahres Erweckungserlebnis war dieses existentielle Philosophieren für Jean-Paul Sartre, dessen frühes Hauptwerk, *Das Sein und das Nichts* (1943), Heidegger zunächst »von einem so unmittelbaren Verstehen meiner Philosophie beherrscht (fand), wie es mir noch nirgends begegnet ist.« Wenn er gleichwohl in seinem späteren *Brief über den »Humanismus«* (1949) Sartres »Existentialismus« schroff zurückweisen sollte, so nicht nur, weil dieser in Paris als engagierte Résistance-Philosophie in Mode gekommen war, sondern vor allem deshalb, weil Heidegger sich mittlerweile auch von seinem eigenen »existenzialen Solipsismus«, durch den er vormals zu seinem nationalsozialistischen Engagement verleitet worden war, als einer Spätform des metaphysischen Subjektivismus abgekehrt hatte. Zur Ironie der französischen Wirkungsgeschichte Heideggers gehört jedoch auch, daß er einer jüngeren Philosophengeneration, die sich von der übermächtigen Autorität Sartres zu befreien suchte, gerade als Denker der »Kehre« höchst willkommen war. Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze und François Lyotard griffen mit zuweilen frivoler Leichtfertigkeit Heideggers Kritik des Humanismus und Subjektivismus auf, um ihren poststrukturalistisch-postmodernen Konzeptionen eine philosophische Seriositätsbeglaubigung zu verschaffen.



Jacques Derrida

Die Rolle des würdigen Schülers durfte allein Jacques Derrida für sich reklamieren, der mit großem Ernst dort weiterdachte, wo des Meisters Denken zu metaphysischem Stillstand gekommen schien. Immerhin stellte Derridas »deconstruction« zunächst nur eine französische Übersetzung jener deutschen »Destruktion« dar, welcher Heidegger die Geschichte der Ontologie aussetzen wollte. Als heimlicher Vordenker einer zeitgemäßen Schriftphilosophie aber mußte ihm Heidegger spätestens nach seiner Wende zur Sprache imponieren, die er selbstreferentiell nur noch sich selbst sprechen und dabei unvernehmbare Schriftspuren aufscheinen ließ, in denen sich eine nachmetaphysische Lektüre der Vernunft ankündigte. In seinem Aufsatz *Logos* (1951) nahm Heidegger programmatisch Abstand von einer Metaphysik, welche die Sprache von Anbeginn »von der Verlautbarung her« vorgestellt hatte, eben »als Laut und Stimme, phonetisch«. In der Tat hatte schon Platon gelehrt, die Wahrheit lasse sich nicht im geschriebenen Wort, sondern nur in gesprochener Rede vermitteln, und auch Paulus wollte den »toten Buchstaben« des jüdischen Gesetzes durch den »lebendigen Geist« des jesuanischen Wortes wiedererwecken. So ging aus dem Zusammenspiel von Platonischer Ontologie und Paulinischer Theologie jene abendländische »Onto-Theo-Logie« hervor, welche auf der Entwertung der Schrift zu einer bloß nachträglichen, materiellen Repräsentation der ideellen Präsenz der Stimme beruhte. Dieser metaphysischen Hegemonie einer von ihrer Sinnfülle und Seinsnähe durchdrungenen »phoné« stellte sich Heidegger entgegen, indem er das »im *legein* als lesen wesende Sprechen der Sprache weder von der Verlautbarung, noch vom Bedeuten her« bestimmt wissen wollte – ursprünglich sei der »Logos« die »legende Lese und nur dieses«.

»Keine meiner Untersuchungen wäre ohne den Ansatz der Heideggerschen Fragestellung möglich gewesen … Aber gerade wegen dieser Verpflichtung versuche ich im Heideggerschen Text, der nicht immer die gleiche Kraft aufweist und auch die Konsequenzen seiner Fragestellungen nicht immer streng verfolgt, die Anzeichen seiner Zugehörigkeit zur Metaphysik oder zu dem, was er als Onto-Theologie bezeichnet, herauszufinden.«

(Jacques Derrida)

Fraglos hatte Heidegger mit dieser etymologisierenden Lesart des abendländischen Logos Derridas Diagnose des »Logozentrismus« als eines »Phonozentrismus« im Kern bereits vorweggenommen. In seinem



Jean-Paul Sartre

grundlegenden Werk *Grammatologie* (1967) zog Derrida indessen auch sprachwissenschaftliche Studien über hieroglyphische und ideographische Schriftsysteme heran, die es ihm erlaubten, die metaphysische Potenz der phonetischen Schrift noch deutlicher herauszuarbeiten: Nur hier werde beim lautlosen Lesen eine »innere Stimme« stets mitgehört, welche – mehr noch als das »Sich-sprechen-Hören« der verlautenden Rede – das Phantasma einer raumgreifend-zeitenthobenen Selbstgegenwart des Logos aus sich hervorbringe. Derridas Abkehr von dieser wortgewaltigen, aber stimmenhörenden Metaphysik in Richtung auf eine schriftkundige und lesefreudige Grammatologie war jedoch vor allem durch die strukturalistische Linguistik Ferdinand de Saussures angeregt worden, der die Bedeutung sprachlicher Zeichen weder aus dem Sprechakt (»parole«) noch aus einer außersprachlichen »Sache selbst«, sondern ausschließlich aus ihrer differentiellen Abgrenzung voneinander innerhalb eines Sprachsystems (»langue«) erklärte. Nach solchen wissenschaftlichen Vorarbeiten fand Derrida folgerichtig zu Heidegger, welcher seinerseits der philosophischen Frage nach dem »Sinn von Sein« die semantische Frage nach dem Sinn des Wortes »Sein« vorangestellt hatte, um sodann durch die graphische Verfremdung auch anderer zentraler Begriffe deren semantische Identität zu entstellen und die Buchstaben in ihrer polysemischen Differentialität auf eigene Rechnung arbeiten zu lassen. So weitete sich die »Existenz« als Daseinsvollzug zur »Ek-sistenz« als Stehen in der Seinslichtung; das eigentliche »Sein« wandelte sich zum Ereignis des »Seyns«; und jene kreuzweise Durchstreichung des Seins, die von dem metaphysisch gesättigten Grundbegriff der Ontologie nur eine nichtige Spur übrigließ, nötigte Heidegger sogar zur Zurücknahme der »ontologischen Differenz« in jenes »Spiel« von *Identität und Differenz* (1954), welches Derrida als »Sprachspiel« einer sich entziehenden »Urschrift« lesen sollte.

»Heidegger schien besonders am Thema der *différance* interessiert, und wir verbrachten eine ganze Weile mit dem Versuch, diesen Begriff ins Deutsche zu übersetzen. Es gelang uns nicht. Die beiden französischen Bedeutungen von *differer* werden im Deutschen mit zwei Wörtern ausgedrückt: verschieden sein und verschieben. Das Derridasche Wortspiel ist nur im Lateinischen (wo das Verb *differre* beide Bedeutungen hat) und in den romanischen Sprachen möglich. Heidegger mußte zugeben: ›In diesem Punkt geht das Französische weiter als das Deutsche.‹ Und er bat mich, Derrida seinen dringenden Wunsch zu übermitteln, ihn zu treffen, was leider nicht geschah.«

(Pierre Aubenque, philosophischer »Mittler« zwischen Heidegger und Derrida)

Der Grammatologe zog nur die letzten Konsequenzen aus jener von Heidegger im *Humanismus-Brief* in Angriff genommenen »Befreiung der Sprache aus der Grammatik«, als er das Zeichen »Sein« nicht mehr als sinnerfülltes »Signifikat« herausstellte, sondern als sinnleeren »Signifikanten« in das differentielle Ver- und Entbergungsspiel der Heideggerschen Textur zurücknahm, die schon von sich her durch ihren literarischen Resonanzboden aus Konnotationen und Assoziationen die philosophische Seinsfrage unterlief und jede substantielle Antwort zu einem metaphorischen Schein verflüchtigte. Mit seinem berüchtigten Kunstausdruck der »différance« verwies Derrida auf diese semiologisch-ontologische Doppelsinnigkeit eines textuellen Ausdifferenzierungsprozesses, welcher mit der »Unterscheidung« von Zeichen auch den »Aufschub« des Seins bewirkt. Indem er sich in *Die Schrift und die Differenz* (1967) und weiteren *Randgängen der Philosophie* (1972) als scheinbar nihilistischer Dekonstruktivist zu der unhintergehbaren Vieldeutigkeit und Zerstreutheit einer »Urschrift« bekannte, deren frei flottierende Zeichen von keinem Sein mehr zeugten und zuweilen nur höheren Unsinn erzeugten, setzte sich Derrida bewußt in Widerspruch zu naiven Hermeneutikern, deren metaphysisches Sekuritätsbedürfnis sie weiterhin nach stabilen Sinngehalten und Seinsbezügen von Texten fahnden ließ.

Im geistesgeschichtlichen Urteil bedeutet dies, daß etwa Hans-Georg Gadamer mit seiner hermeneutischen Ontologie in eine christlich-platonische Deutung Heideggers zurückfiel, während Derrida eine jüdische Auslegungstradition fortschrieb, der zufolge die verschlüsselte Thora sich erst durch die pragmatischen Kommentare des Talmud oder die mystischen Spekulationen der Kabbala erschließt. Jürgen Habermas jedenfalls

wollte Derrida einen »Platz in der jüdischen Apologetik« anweisen, als er in der »différance« den tonlosen hebräischen Buchstaben »Aleph« wiedererkannte, in dessen semantischer Unbestimmtheit die ganze göttliche Verheißung beschlossen liegt. Ein halbes Jahrhundert zuvor hatte freilich der nationalsozialistische Philosoph Erich Jaensch schon Heidegger »jüdisch-talmudische Rabulistik« vorgehalten und ihn als »Führer einer jüdischen Clique« gebrandmarkt. Anders aber als Heideggers unmittelbarer jüdischer Schülerkreis, der in seinem geistigen Habitus durchweg deutsch blieb, sollte Derrida in seiner Schrift *Vom Geist* (1987) gerade den jüdischen Zug in Heideggers Denken als mildernden Umstand hervorheben. Heideggers anfängliche Begeisterung für den Nationalsozialismus zeuge weniger von einer Anfälligkeit für völkisches Denken als von einem Rückfall in eine metaphysische Denkweise: Hatte er den Imperativ der »Rasse« zwar stets verworfen, so suchte er nach 1933 doch die vormals gleichfalls verworfene Autorität des »Geistes« durch die Entfernung der Anführungszeichen wiederherzustellen. Durch diese Vergeistigung des Nationalsozialismus, die indirekt dessen Rassismus nobilitierte, habe Heidegger die von ihm selbst »in Gang gesetzte« dekonstruierende Bewegung wieder »gedrosselt«.

»Aber Jackie, du hast wirklich *différence* mit einem ›a‹ geschrieben?«

(Derridas Mutter tadelnd zu ihrem Sohn)

In dieser gleichsam »jüdischen Verschärfung« der auf Verzeitigung und Verflüssigung zielenden Metaphysikkritik Heideggers kündigte sich bereits Derridas ethische Wende an, die schließlich durch seine skeptisch-säkulare *Circonfession* (1991) zum »Judesein« besiegelt wurde. Nach Maßgabe einer *Politik der Freundschaft* (1994) wandte sich Derrida zunehmend Emmanuel Levinas zu, dessen theologische Ethik des »Anderen« die philosophische Ontologe des »Eigenen« überwinden wollte, aber auch Walter Benjamin, von dessen marxistisch gewendeter jüdischer Mystik er einen »Messianismus ohne Messias« zurückbehielt. Heidegger wiederum zeigte sich seit seinen *Beiträgen zur Philosophie* (1936–38) sichtlich um eine nachchristliche Wiederbelebung der deutschen Mystik bemüht. Erhoffte er den »Vorbeigang des letzten Gottes« anfangs noch als ein geschichtliches »Ereignis«, so näherte er sich mit dem »Geviert« aus »Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen« endlich wieder einer »Ortschaft« an, in der sich als »Nachbar des Seins« wohnen ließ.

»Ich bin (wie) einer, der, zurückgekehrt von einer sehr langen Reise (die aus allem herausgeführt hat, der Erde, der Welt, den Menschen und ihren Sprachen), versucht mit den vergessenen, fragmentarischen, rudimentären Werkzeugen einer prähistorischen Sprache und Schrift nachträglich ein Logbuch zu führen … Würde man mich weniger häufig mit dem Abenteuer der Dekonstruktion assoziieren, so würde ich ich lächelnd folgende Hypothese wagen: Amerika, genau das ist Dekonstruktion.«

(Derrida)

Dieser deutsch-jüdische Gegensatz zwischen Heidegger und Derrida, wie er am Ende ihrer Denkwege zutage trat, zeigte sich dagegen in ihren Lebenswegen von Anbeginn: hier der im ländlich-katholischen Süddeutschland aufgewachsene Alemanne, der auch später gern in der Provinz blieb und sich nur in seiner Hütte von Todtnauberg heimisch fühlte – dort der in Algerien geborene französische Jude, der die »Verwirrung der Identität« zu seinen prägenden Urerlebnissen zählte, und dessen rastloses Schreiben, Lehren und Reisen ihn eingestandenermaßen zu einem »jüdischen Nomaden« werden ließen. Allerdings teilten beide Denker das Schicksal, zu Lebzeiten in ihren Heimatländern umstritten geblieben und vornehmlich im Ausland gefeiert worden zu sein. Was für Heidegger Frankreich war, wurden für Derrida die Vereinigten Staaten, wo Paul de Man die dekonstruktive Methode im *Literary Criticism* durchsetzte, bevor sie dort allmählich zu einer literarischen Manier erstarrte. Gewiß hatte schon Derrida selbst durch das notorische Setzen von distanzierenden Anführungszeichen über problematische Begriffe einen »Jargon der Uneigentlichkeit« geschaffen, wie er sich in den zeitgenössischen Kulturwissenschaften entropisch ausbreiten sollte. Doch erst jene der alteuropäischen Geistestradition vollends entfremdeten, nur noch durch *Cultural, Postcolonial* und *Gender Studies* konditionierten Dekonstruktionspopulisten unserer Tage haben Derridas letztlich apolitische Subversion zu einer unfreiwilligen Selbstparodie der Political Correctness verkommen lassen.

Einer idealtypischen Unterscheidung zufolge hebt das jüdische Denken auf »Entortung« ab und steht somit buchstäblich im Zeichen der »U-topie«, wohingegen der deutsche Geist stets an den rechten »Ort« gebunden bleibt. Daß sich dieser »Topos« für Heidegger jedoch zumeist als bloßer »Gemeinplatz« herausstellte, könnte die Radikalität erklären, mit der er die gesamte Topologie der abendländischen Geisteswelt abräumte, bis seine Temporalisierung der Seinsfrage selbst in den dekonstruktiven Beschleunigungswirbel unserer »Jetztzeit« hineingeriet. Immerhin barg schon Heideggers pastorales Bild vom Menschen als »Hirten des Seins« einen metaphysischen Nomaden. ■

Literaturhinweise:

Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen 1963;

Ernst Nolte: *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken,* Frankfurt a.M. 1992;

Michael Wetzel: *Derrida,* Stuttgart 2010;

Benoît Peeters: *Jacques Derrida. Eine Biographie,* Berlin 2013;

Siegfried Gerlich: *Sinn, Unsinn, Sein. Philosophische Studien über Psychoanalyse, Dekonstruktion und Genealogie,* Wien 1992.

Beim Abt oder Heideggers Glaube

von Götz Kubitschek

Es ist ein seltsam Ding mit Heideggers »Sein«: Es ist – in seiner ganzen Konzeption – recht nahe am Glauben. Denn man darf, um in diesen Denkweg einzusteigen, ein Grundsätzliches nicht in Frage stellen: daß es ein »Sein« gebe, das hinter jedem »Dasein« ruhe und sich dem willentlichen und analytischen Zugriff des Aufspürens und Hervorzerrens entziehe.

Es äußert sich im Dasein, dieses »Sein«, und jede dieser Äußerungen ist relativ, will heißen: gebunden an Raum und Zeit. Drei große Epochen der Seinsgeschichte unterscheidet Heidegger: zunächst die dem grenzenlosen Chaos abgerungene Geordnetheit der Antike; dann die Kreatürlichkeit, Geschaffenheit durch einen obersten Schöpfer; und zuletzt die Indienstnahme der Welt durch die Willenskraft des Menschen. Hegel hat derlei Entwicklung als eine Idealistische, vom Geist her bestimmte benannt, Marx denselben Vorgang als das materialistische Ergebnis sich ändernder ökonomischer Rahmenbedingungen.

Den 20. schritt ich durchs Tor. Die Türme und das hohe Gebäude im Schnee, das Tal hinunter graues Licht, wässrige Flächen, Felder und Buchen. Es war klirrend kalt, von den Sternen rieselte es eisig. …

Und Heidegger? Er verwirft jede Entwicklungslogik und vor allem jede Verwechslung einer bestimmten Seinsepoche mit dem »Sein« an sich. Das, was zufällt, ist immer nur ein Ausdruck, keinesfalls das »Sein« selbst. Darf man nach diesem »Sein« suchen? Nein, nicht eigentlich, denn es entzieht sich um so gründlicher, je hartnäckiger man ihm nachstellt. »Offen« soll man, muß man für den Zuspruch des »Seins« sein, dem man mit und wie Heidegger zugeneigt sein möchte. Hält man sich so, «ereignet» sich das «Sein» in Form einer (zufälligen) Gabe aus dem reichen Schatz seines Formenwandels. —

Das läßt sich so referieren, so hinschreiben, und zwar auch dann, wenn man an den Zugangsweg Heideggers nicht glaubt, sondern ihn nachzeichnet wie eine Theorie. Man mag begreifen, wie Heidegger denkt und zu denken lehren möchte, aber eines ereignet sich in allem Begreifen nicht: eine echt existentielle Veränderung der Denk-Haltung. Auf nichts anderes aber kam es Heidegger zumal in seinem Spätwerk an. Was unterscheidet nun diese Lehre, die eine Offenbarung des »Seins« in eine Wahrnehmungsbereitschaft jenseits der Ratio hinein beschreibt, von einer Glaubenslehre, die dasselbe unternimmt? Gott. Gott, das Ziel.

Ich war im Dorf aufgebrochen und zum Kloster hinaufgestiegen, aber in der Biegung sprang mein Blick über den Weg den Hang hinab in das Tal, und weil ich nicht stehenblieb, um zu schauen, sondern ein wenig in Hitze geraten war und eifrig ausschritt, rannte ich an der unscheinbaren Pforte vorbei und zog an einer Tannenschonung entlang weiter, hinein in den Wald. …

Die Ausrichtung auf Gott, die Aufrichtung der »Vertikalen«, ist die Lebensaufgabe der Mönchsgemeinschaft, die im Dreifaltigkeitskloster zu Buchhagen den Traditionskern eines deutschen orthodoxen Christentums bilden. Der Abt des Klosters, Altvater Johannes, hat ihr aus freien Stükken unternommenes und zugleich einer inneren Notwendigkeit folgendes »Ganzopfer« in einer Schrift von großer Dichte beschrieben: *Vom Mysterium des Mönchtums* (erhältlich unter www.orthodox.de) ist im Verlag des Klosters erschienen – es ist das Werk eines Mystikers, der Beschreibungsversuch lebendiger Gottesschau, über deren Annäherungscharakter sich der Verfasser im Klaren ist.

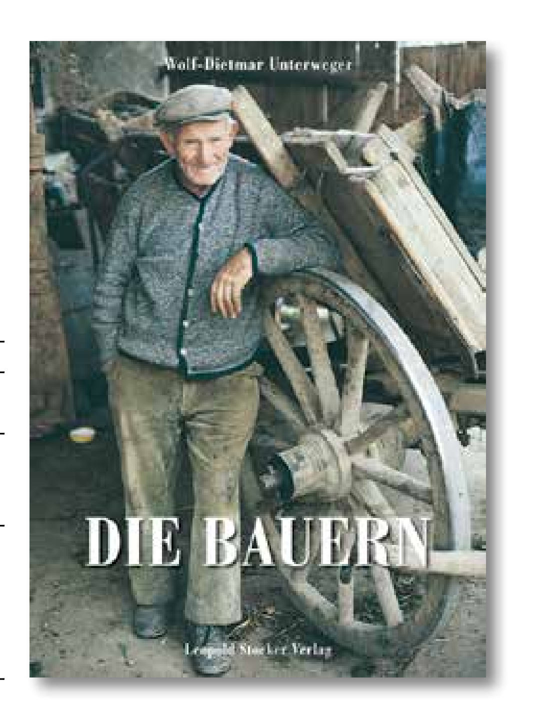
Der Rat des Bauern

Zweimal – 1930 und 1933 – lehnte Heidegger einen Ruf an die Berliner Universität ab. Unter den verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung wählen wir jene aus, die Heidegger in seiner Schrift »Schöpferische Landschaft – Warum bleiben wir in der Provinz?« niedergelegt hat. Heidegger stellt in diesem kurzen Text aus dem Jahre 1933 die Einsamkeit der philosophischen Denk-Arbeit neben die der bäuerlichen Feld-Arbeit – beider Tun weite sich, wenn es bedingungslos angenommen werde. Heidegger schildert die entscheidende Szene: »Ich komme dabei zu meinem alten Freund, einem 75jährigen Bauern. Er hat von dem Berliner Ruf in der Zeitung gelesen. Was wird er sagen? Er schiebt den sicheren Blick seiner klaren Augen in den meinen, hält den Mund straff geschlossen, legt mir seine treubedächtige Hand auf die Schulter und – schüttelt kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich Nein!«

Legende? Gut erzählt? Einerlei. Solche Bauern gibt es gar nicht mehr, und vermutlich hat der Photograph Wolf-Dietmar Unterweger die letzten Exemplare und ihren Arbeitsalltag in den siebziger und achtziger Jahren festgehalten – auch in Todtnau übrigens, wo Heidegger seine Denk-Hütte gebaut hatte und wo er die Bedingt- und Beschränktheit des einfachen, bäuerlichen Lebens zu sich sprechen ließ.

Unterwegers Photographien sind nun im Stocker-Verlag (Graz) in einem dreibändigen Schuber erschienen. Die großflächigen Aufnahmen sind nicht nostalgisch, sondern der Wirklichkeit sehr nahe, die Texte zur selbstverständlichen Nachhaltigkeit des Wirtschaftens solcher bäuerlichen Kultur sind emphatisch bis beschwörend – aber dennoch ist das alles untergegangen.

Vielleicht kann man nirgends gründlicher als in der Provinz den vollständigen Wandel studieren, den das Leben in seiner suburbanen Angleichung erfuhr: Kaum ein Haus, kaum ein Flurstück und vor allem kaum ein Gesicht blieb ungeglättet unter dem Einfluß der Moderne. Und wir wissen, daß vor allem auch das Denken darunter leidet, daß alles Schicksal abgewendet und abgefedert zu sein scheint.



Wolf-Dietmar Unterweger: *Die Bauern.* Drei Bände im Schuber, Graz 2014, 1632 Seiten, Großformat, über 1000 Abbildungen, 298 €

▸ *Bauernpaar Epple, Rutesheim bei Stuttgart: Der gebeugte Bauer ging noch Mitte der achtziger Jahre als einer der letzten seiner Art in gebückter Haltung dem Gespann nach. Ab und an richtete er sich auf.*

▸▸ *Bauern 1981, 1983, 1987, 1988*









> Vor, in und jenseits aller körperlichen, geistigen und kulturellen Werke geht es um ein »sich selbst vergessen«, im Höchsten dann um das »Entwerden« in Liebe, wo das Geheimnis geschieht. – Darin besteht wohl das Schwierigste und Größte, was dem Menschen auf diesem Wege aufgegeben ist: sich im Vertrauen darzubieten und zu öffnen, sich ganz zu lassen, daß Er, der Ewige und Eine, in mir lebe. – Erkenntnis Gottes ist, jenseits aller Subjekt-Objekt-Beziehung, ein lebendiger Vorgang, so wie Sterben, Zeugung und Geburt.

Dort suchte ich zwei Stunden lang in alle denkbaren Richtungen und war mir an jedem Trampelpfad und jedem in die Rinde genagelten Wegzeichen sicher, daß ich endlich richtig läge. Doch wieder öffnete sich nur ein gerodetes Stück, oder es war da ein morscher Zaun ohne Tür, der irgendetwas abgrenzte, aber sicher nicht, wonach ich suchte. …

Derlei Umschreibungen einer persönlichen Erfahrung Gottes stehen in einer Linie mit den Berichten großer Mystiker wie Meister Eckhart, Johannes Tauler, Gottfried Seuse oder Jakob Böhme. Sie sind Teil eines Gewebes, in dem scheinbar weit Entferntes zusammengeknüpft ist: Heideggers »Sein« und der mystisch erfahrene Gott, Heideggers Denk-Haltung hin zum »Sein« und die gläubige Hinneigung eines Betenden. Wie das?

In groben Strichen: Der Häresieverdacht, dem sich Meister Eckhart Zeit seines Lebens ausgesetzt sah, führt ins Zentrum einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung, die als eine Scheidelinie zwischen lebendigem und erstarrtem Glauben beschrieben werden kann. Die Scholastik hat es ab dem 11. Jahrhundert unternommen, den Glauben universell zu regeln, in Beweisführungen nachvollziehbar zu machen und dadurch zu rationalisieren.

Diese Unterwerfung des Glaubens unter die berechnende Ratio (die etwas ganz anderes ist als der lebendige Geist) könnte der tiefe Grund für das Schisma zwischen östlicher (mystischer) Orthodoxie und westlichem (rationalem) Katholizismus sein. Was aber geschieht mit dem Glauben, dessen mystische Lebensader durchtrennt wird? In den Worten Heideggers: Ein solcher Glaube wird zu einem bewirtschaftbaren »Bestand«.

Auf dem Berg Athos, der autonomen Mönchsrepublik im Osten Griechenlands, wird viel Heidegger gelesen. Das »Wie« der Seinsannäherung Heideggers ist dem der Gottanähnelung der Orthodoxie verwandt oder gar zum Verwechseln nah: Gott oder das Sein entziehen sich gleichermaßen, wo sie von Nutzen sein sollen, wo sich ein »um zu« zwischen die Wahrnehmungsfähigkeit und die Offenbarung schiebt, ein Wahrnehmungswille gewissermaßen; dann: Gott oder das Sein sind des weiteren nicht faßbar in der Sprache, die in der durchrationalisierten Fassung unserer Epoche zur Verfügung steht: Eher muß über Beides gesungen werden, und von dorther erklärt sich Heideggers eindringliche Beschäftigung mit der Dichtung Friedrich Hölderlins (dessen Sprache er als Wink des Seins begreift); und zuletzt: Gott oder dem Seins eignet je ein Potential der Rettung aus einer Gefahr, in der der Mensch unterzugehen droht: Diese Gefahr ist als Sünde die Geschiedenheit von Gott und als Seinsvergessenheit die Verabsolutierung der totalen Mobilmachung aller Lebensbereiche durch den technischen Zugriff.

Zuletzt verwarf ichs und ging zurück, um noch einmal von vorn zu beginnen. …

Aber natürlich: Das Sein ist nicht Gott. Nach Heidegger ist Gott nur Teil der Seinsgeschichte, und zwar ein überwundener Teil – er ist abgelöst durch den Menschen, der sich selbst ermächtigt hat und alles, was ist, nur noch als Bestand begreift und ausbeutet und aus dieser bloßen Bewegung und diesem hohlen Schwung keinen Ausweg mehr finden kann.

Als ich aus dem Wald trat und wieder auf das Wegstück kam, von wo aus das Tal und das Dorf ganz zu überblicken waren, lag, wonach ich nicht mehr suchte, einfach am Hange neben mir: das Kloster. Gelbliches Licht schimmerte aus einem der Fenster, und von der Pforte aus führte ein mit rotem Sandstein gepflasterter Anstieg vor das Tor. Es stand offen. …

Mein Eindruck: Heidegger hat den lebendigen Gott nie widerlegt und abgestreift, sondern nur den festgerückten, in Beschlag genommenen, in den Einsatz gebrachten Gott, mit dem er sich in der rationalen Schultheologie auseinandersetzen mußte. Heidegger suchte Zeit seines Lebens die ortsgebundene, in Fleisch und Blut übergegangene Frömmigkeit der einfachen Leute auf. Der Volkskatholizismus seiner Heimat kannte noch den Bildstock am Weg als jenen Flurheiligen, vor dessen Kreuz der Gang zu stokken hatte für ein Stoßgebet oder eine wortlose Ehrerbietung. Nur ein Gott kann uns noch retten: Heidegger äußerte diese berühmt gewordene Prognose nicht unbedacht, er überarbeitete das Gespräch mit dem *Spiegel*, aus dem der Satz stammt, mehr als gründlich. Er müßte im Sinne Heideggers von einer den Gang des Vernutzens hemmenden Kraft sein, eine Gelassenheit spendende, eine ins Vertikale fordernde Kraft, dieser kommende Gott. Abt Johannes von Buchhagen würde sagen: Fort war er nie. Und: Heidegger stand längst am Tor. ■

Ich bekreuzigte mich und trat in den Hof.

Heideggers Metapolitik

von Erik Lehnert

Im Umgang mit Heideggers Philosophie, insbesondere der dreißiger und vierziger Jahre, gibt es zwei Strategien der Abwehr: Die eine zielt darauf, Heideggers Sprache und die darin geäußerten Gedanken als unverständlich zur Seite zu schieben. Im Hinblick auf politische Äußerungen heißt es dann, Heidegger sei ein weltloser Sonderling gewesen, der sich vor allem mit Bauern unterhalten habe und deshalb kaum etwas Vernünftiges zur Gegenwartsanalyse beitragen könne. Man hält sich an einzelnen Stellen auf, in denen Heidegger Modernitätskritik an Alltäglichkeiten äußert, und versucht, ihn so lächerlich zu machen.

Die zweite Strategie arbeitet daran, Heidegger zu einem ganz ausgefuchsten Ideologen zu erklären, der der NS-Bewegung nicht nur die Stichworte geliefert habe, sondern der auch über seinen Tod hinaus in der Lage sei, sein nationalsozialistisches Geheimwissen zu tradieren. Auch dabei wird ihm der Status eines Philosophen abgesprochen. Seine Wirkung führt man auf seine »raunende« Sprache zurück und freut sich, wenn man Wörter wie »Rasse« oder »Juden« findet, weil man damit etwas Konkretes entdeckt zu haben meint.

»Wie wenige sehen klar genug, um zu erfahren, daß allen wesentlichen Entscheidungen ausgewichen wird; dem entspricht es, daß in einer bisher nie erreichten Verantwortungslosigkeit von jedem Beliebigen über die wesentlichsten Dinge ›geredet‹ wird. Kann eine solche Zeit »groß« sein – eine, die sich schon selbst propagandistisch die ›Größe‹ gesichert hat?«

94, 351

Als im Frühjahr 2014 die ersten drei Bände der *Schwarzen Hefte* (*Überlegungen II–XV*) aus den Jahren 1931 bis 1941 erschienen, waren die verdächtigen Stellen rasch seziert. Endlich hatte man es schwarz auf weiß: Heidegger war Rassist, Antisemit und Nationalsozialist. Zu dieser Einsicht kamen nicht nur Journalisten, sondern auch Philosophen.

Angefangen hatte mit dieser Verurteilung der Herausgeber Peter Trawny persönlich, der bei Heidegger drei Typen eines »seinsgeschichtlichen Antisemitismus« ausmachen will. Während Trawny eine plumpe Heidegger-Kritik als Vehikel für das Fortkommen der eigenen Karriere zusammenschraubte, arbeitete einer seiner Kollegen redlicher und gelangte zu einer Ahnung dessen, worum es Heidegger vielleicht gegangen sein könnte. Markus Gabriel, ein Philosoph, der als jüngster Professor und Streiter wider den Konstruktivismus von sich reden gemacht hat, ist zwar auch nicht in der Lage, sich einer differenzierten Sprache zu bedienen (ständig ist von dem »Nazi« Heidegger und »Nazideutschland« die Rede), aber ihm ist wenigstens klar, daß Heideggers philosophische Leistungen unabhängig von möglichen antisemitischen Ausfällen, so es sie gegeben hat, existieren: »Was er als Philosoph geleistet hat, wird auch weiterhin daran zu messen sein, was sich in seinen Texten nach heutigen Standards rational rekonstruieren läßt«. Solche Aussagen sind also heute bereits der Beleg für die Haltung einer Philosophie, die sich nicht völlig politischen Prämissen unterworfen hat.

In den *Schwarzen Heften* findet Gabriel nichts Rekonstruierbares: »Allerdings tritt einem unverkennbar ein Heidegger entgegen, der sich mindestens bis 1938 dem Nationalsozialismus und seiner Verteidigung ›seinsgeschichtlich‹ und das heißt anti-philosophisch verschreibt. Dabei verfolgt er die wohl systematisch ambivalente Strategie, auf ›Metapolitik‹

umzustellen.« Weiter heißt es: »›Metapolitik‹ scheint nicht zu bedeuten, von der Politik auf Abstand zu gehen, sondern vielmehr, verschiedene Varianten zu erwägen, in denen der echte Nationalsozialismus sich entwikkeln kann.« Dieser Satz ist von Gabriel nicht ambivalent gemeint, weil sich für ihn der »echte Nationalsozialismus« darin erschöpft, ein besonders perfides Ausbeutungs-, Unterdrückungs- und Ausrottungssystem zu sein.



Für diese Pointe hätte es jedoch der *Schwarzen Hefte* nicht bedurft. Eine ähnliche, seit ihrem Erscheinen 1953 für Irritationen sorgende Stelle findet sich in der *Einführung in die Metaphysik* (einer Vorlesung aus dem Jahr 1935): »Was heute als Philosophie des NS herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in den trüben Gewässern der ›Werte‹ und der ›Ganzheiten‹.«

Umstritten bleibt, ob Heidegger die Klammer erst nach dem Krieg eingefügt hat. Gesetzt den Fall, das ist nachträglich eingeklammert, wird doch nur deutlich, wie ambivalent Heidegger selbst den Nationalsozialismus beurteilte. Die Äußerungen über den NS, so zahlreich sie in den *Schwarzen Heften* auch sind, gehen kaum über diese Einschätzung hinaus. Heidegger sieht in ihm eine Macht, die stellvertretend die Neuzeit auf die Spitze treibe, die sich aber ganz im Gegenwärtigen verlieren und dadurch ihre Existenzberechtigung einbüßen würde.

Es bringt für das Verständnis der Position Heideggers nichts, wenn man die Geschichte von hinten aufrollt und Heidegger wegen der NS-Verbrechen zu einem geistigen Mittäter abstempelt. Wir wissen, daß es nicht der Politikferne eines Heidegger bedurfte, um die Person Hitler falsch zu beurteilen. Der Wert der *Schwarzen Hefte* besteht daher vor allem darin, Heideggers Denkweg nachzuvollziehen und eben gerade verständlich zu machen, wie Heidegger zu seiner Einschätzung des Nationalsozialismus gekommen ist.

In der Phase seiner unmittelbaren Anteilnahme am NS, die er selbst auf die Jahre 1930 bis 1934 beschränkt, verfolgte Heidegger tatsächlich ein Projekt: »Die Metaphysik des Daseins muß sich nach ihrem innersten Gefüge vertiefen und ausweiten zur Metapolitik ›des‹ geschichtlichen Volkes.« Die Philosophie muß zum »Ende« gebracht und damit »das völlig andere – »Metapolitik« – vorbereitet werden. Wenn man unter Metapolitik das Nachdenken über Politik und über die verborgenen Beziehungen und die »versteckten Grundlagen des gesellschaftlichen Gebäudes« (de Maistre) versteht, trifft das noch nicht den Ansatz Heideggers. Der wird erst verständlich, wo er das Wort »Metapolitik« nicht mehr verwendet und statt dessen zum »seynsgeschichtlichen Denken« findet. Was es Heidegger so schwer gemacht hat, einfach einen Schlußstrich zu ziehen, ist die Tatsache, daß ihm erst der Nationalsozialismus, also die Auseinandersetzung mit der politischen Wirklichkeit, dieses Denken ermöglicht hat: »Aus der vollen Einsicht in die frühere Täuschung über das Wesen und die geschichtliche Wesenskraft des Nationalsozialismus ergibt sich erst die Notwendigkeit seiner Bejahung und zwar aus denkerischen Gründen.« Das ist – 1939 geäußert – nicht nur für heutige Ohren ein starkes Stück, das dem eingangs erwähnten Gabriel recht zu geben scheint. Außerdem macht es Heideggers Rede vom »Irrtum« fragwürdig.

»Die Geschichte des Seyns ist der Abgrund, über dem das Seiende – zumal in seiner losgelassenen Machenschaft – schwebt, ohne davon zu wissen.«

95, 222

Heidegger ist auch nach seinem »Irrtum« auf der Suche nach der Metapolitik, weil die Politik für ihn die »Vollstreckerin« der Machenschaft und nur metaphysisch zu begreifen ist. Heidegger interessiert sich ganz offenbar nicht für die Bedingungszusammenhänge der Politik, hält sie gleichsam für Pseudozusammenhänge. Sein Engagement für den NS ist dadurch zu erklären, daß er ihm zutraute, diese Bedingungszusammenhänge aufzuheben und zum Eigentlichen vorzustoßen. Seine Kehre

in bezug auf den NS rührt aus der Einsicht, daß der NS das nicht leisten kann, sondern der »Machenschaft« verfallen ist. Heidegger ging (nicht als einziger!) zunächst davon aus, daß der NS in der Lage sein würde, das politisch und sozial gespaltenen deutsche Volk zu einen. Er merkte bald, daß die Bewegung dieses Ziel nicht aus sich selbst heraus erreichen könne, sondern in diese Richtung gezwungen werden müsse. Als das nicht gelang, ging Heidegger den Schritt von der Metapolitik zur Seynsgeschichte.

»Das Wesen der Berufung des Deutschen ist nicht nur ein bedingtes – eines unter anderen – sondern unbedingt in dem Sinne, daß durch die Deutschen das Wesen des Seyns selbst erkämpft werden wird – nicht nur eine Neugestaltung des Seienden im Umkreis der Geschichtsfolgen der Neuzeit und ihres Menschentums.«

95, 372

Nationalismus und Sozialismus werden sinnlose Kategorien des politischen Denkens. Für Heidegger stehen jetzt ganz andere Entscheidungen an. Die Alternative laute nicht Krieg oder Frieden, Demokratie oder Autorität, Bolschewismus oder christliche Kultur, »sondern: Besinnung und Suche der anfänglichen Ereignung durch das Seyn oder Wahn der endgültigen Vermenschung des entwurzelten Menschen«. Das Seyn ist »die Esse der Glut, in deren Dunkel der schaffend-zeugende Gegenblick des Menschen und der Götter sich findet«. Die Götter sind für Heideggers politisches Denken so etwas wie der Garant, daß bestimmte Dinge nicht machbar sind, nicht gewollt werden können. Auch die Sprache gehört dazu, weshalb Heidegger sie der Vernutzung zu entziehen sucht. Am Beispiel der Verwendung des Wortes »Wunder« illustriert Heidegger, wie stark die Rationalität alles durchdringt, wenn technische Beherrschung als ein »Wunder« bezeichnet wird. Sein Plädoyer für die »Erschweigung des Seyns« ist letztlich ein Ausdruck dafür, daß unsere Sprache den eigentlichen Vorgängen nicht mehr gerecht wird.

Heidegger erkannte, daß er durch den Versuch der öffentlichen Wirksamkeit selbst der Machenschaft anheimgefallen war – und trat den Rückzug an. Er pflegte nun ein Denken, das sich der unmittelbaren Nutzung entzieht. Die *Schwarzen Hefte* lassen uns einen Blick auf den Prozeß des Denkens Heideggers in einer lebensgeschichtlich für ihn äußerst schwierigen Phase werfen. Was jene Stellen betrifft, von denen Heidegger wissen mußte, daß sie anstößig sind, wird man das Nichtverschweigen dieser Stellen nicht als Eitelkeit mißverstehen dürfen, sondern als Versuch, der Wahrheit im doppelten Sinne die Ehre zu geben. Er selbst hat an die Wahrheit dieser Sätze geglaubt, und er konnte sie schlecht streichen, wenn er sich nicht selbst untreu werden wollte.

Zudem bieten diese Aufzeichnungen durch die konkreten Bezüge, in denen sie stehen, die Möglichkeit des Nachvollzugs der Heideggerschen »Kehre« in viel stärkerem Maße, so daß sich manches aus den Schriften erhellt. Sie sind eben »Vorposten – und Nachhutstellungen im Ganzen eines Versuchs einer unsagbaren Besinnung zur Eroberung eines Weges für das wieder anfängliche Fragen, das sich im Unterscheid zum metaphysischen das seynsgeschichtliche Denken nennt«.

Dieses Denken läßt sich als eine Steigerung des bekanntesten Werkes von Heidegger, *Sein und Zeit,* verstehen, das den ersten Schlag gegen die Subjektphilosophie führte, indem es das Sein überhaupt (und nicht nur, wie es dem Menschen erscheint) in den Mittelpunkt stellte. Während Heidegger damals seine Philosophie aus der Auslegung des Daseins und aus dem Verstehen der menschlichen Existenz schöpfte, spitzte sich seine Kritik an der Subjektphilosophie in den dreißiger Jahren zu. Hauptkritikpunkt war die Absolutsetzung der neuzeitlichen Rationalität (Machenschaft), an der alles gemessen werde. Heidegger wollte sich gleichsam aus der Fixiertheit auf Äußerlichkeiten und der Selbstbezogenheit des Subjekts endgültig befreien. Humanität bedeutet von diesem Standpunkt aus nichts, weil der Menschen nicht das Maß aller Dinge ist.

Bezogen auf den NS und die Metapolitik heißt das: Man darf sich von »einzigartigen politischen Erfolgen« nicht blenden lassen, denn je größer sie sind, um so größer ist die »Verborgenheit der seynsgeschichtlichen Not«. Daß Heidegger den NS dennoch bejahte, hat denselben Grund, warum er Nietzsche bejahte. In ihm sah er den Vollender der Metaphysik, im NS den der Neuzeit – beides konnte nicht einfach so verschwinden, sondern mußte auf die Spitze getrieben und damit beendet werden. Daß Heidegger den Deutschen dabei eine besondere Rolle zudachte, ist nur für heutige Leser verwunderlich. Heidegger konnte sich kaum vorstellen, in welchem Maße sein Volk von der Machenschaft überwältigt werden würde. Daher bleibt seine Frage unbeantwortet: »Gehörst du unter die Ausrufer des Nur-Seienden – oder bist du ein Verschweiger des Seyns?« ■

Literaturhinweise:

Markus Gabriel: »Der Nazi aus dem Hinterhalt«, in: *Die Welt* vom 8. März 2014;

Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung,* Frankfurt a.M. 2014;

Martin Heidegger: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938),* Frankfurt a.M. 2014 (HGA, Bd. 94);

ders.: *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39),* Frankfurt a.M. 2014 (HGA, Bd. 95);

ders.: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941),* Frankfurt a.M. 2014 (HGA, Bd. 96).

Sezession-Sonderheft »PEGIDA«



Tausende Artikel sind weltweit über das Phänomen »PEGIDA« verfaßt worden, seit dieses Protestbündnis gegen die Islamisierung des Abendlandes Ende Oktober 2014 aus einem Freundeskreis heraus entstand. Dieser Kreis hat dem öffentlichen Druck und den Spannungen im Innern nicht standgehalten – die Bewegung ist in zahlreiche Ableger und Neuansätze zerfallen.

Unser Sonderheft versammelt Autoren wie Martin Lichtmesz, Richard Millet, Ellen Kositza und Wiggo Mann, bringt Interviews mit Akif Pirinçci und Lutz Bachmann und zeichnet die Ereignisse in einer ausführlichen Chronologie nach.

44 Seiten im Sezession-*Format, 8 € (für Abonnenten: 5 €), erscheint im Februar.*

Sezession

Rittergut Schnellroda · 06268 Steigra
Tel/Fax: (034632) 9 09 41 · e-Post: vertrieb@sezession.de
www.sezession.de

Sezession wird herausgegeben vom Institut für Staatspolitik (IfS)
www.staatspolitik.de

»Wissen, wer wir selbst sind.« Hochschulreform 1933

von Adolph Przybyszewski

»Un génial philosophe et un nazi« – das Bonmot des telegenen Franzosen Bernard-Henri Lévy, der sich selbst gern fragwürdiger Politik vorspannt, bringt auf den Punkt, was noch immer das Skandalon des deutschen Denkers Martin Heidegger ausmacht. Führt es tatsächlich »in ein Extrem« (wie der Philosophiehistoriker Dieter Thomä im Heidegger-Handbuch vermutet), wenn man plausible Gründe dafür sucht, daß sich auch außerordentliche Geister auf eine »Kollaboration« mit »dem Nationalsozialismus« einließen? Vor dem Hintergrund seiner enormen internationalen Wirkung bleibt Heideggers Einsatz für den »Umbau« des Staates 1933 offenbar ein Pfahl im Fleisch derer, die sich noch ernsthaft mit Philosophie befassen: Läßt man sich auf seine Sprache und sein Denken ein, keimt stets die Sorge, auf diese Weise an das Stellholz einer Falle zu geraten, die zuschnappen und uns in eine prekäre Lage, auf gefährliche Gedanken bringen könnte. Theodor W. Adorno etwa befürchtete als heimlicher Adept gar, jenes raunende Denken des Freiburger Philosophen sei von Grund auf »faschistisch«.

Ausgangspunkt solchen Verdachts war vor allem Martin Heideggers Tätigkeit als »Führer« der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, die er im Bewußtsein eines kollektiven Aufbruchs und im Vollgefühl einer historischen Chance im April 1933 ergriffen hatte. Sein taktisch gut vorbereitetes Rektorat sollte Anlauf auf eine grundlegende und reichsweite Reform der deutschen Universitäten nehmen und damit die künftige Elite des neuen Deutschland aus dem »ursprünglichen« Geist des alten Griechentums prägen. Ihm und seinem philosophischen Gefährten Karl Jaspers, mit dem er sich später entzweite, schwebte schon 1930 eine »aristokratische Universität« vor, die den ganzen Menschen erfassen und bilden sollte. Dies war freilich in ähnlicher Form die Idee manches ambitionierten, meist jüngeren Philosophen und Dozenten, als sich Anfang des Jahres 1933 die innenpolitische Lage im Deutschen Reich grundlegend änderte und die NSDAP an die Macht kam. Den Kern einer »nationalsozialistischen« hochschulpolitischen Phalanx wollten daraufhin neben Heidegger vor allem auch der eher handfeste Pädagoge Ernst Krieck und der ambitionierte Philosoph Alfred Baeumler bilden, um sich mit den politischen »Avantgarden« in den Allgemeinen Deutschen Studentenausschüssen an die intellektuelle Spitze der Bewegung zu setzen. Vor allem Baeumler und Heidegger verfochten dabei reichlich »privatnationalsozialistische« und wenig offiziöse Konzeptionen, die, genau betrachtet, freilich keineswegs besonders originell oder aber außergewöhnlich waren und einander ähnelten. Nachdem Krieck in Frankfurt am Main als Rektor und Baeumler nach Berlin in ein eigens für ihn gegründetes Institut für politische Pädagogik berufen worden waren, schien sich für kurze Zeit auch eine institutionelle Kooperation abzuzeichnen, die indessen bald zerstob. Heideggers Versuch einer exemplarischen nationalsozialistischen Universitätsre-

»Führen heißt: zur Selbständigkeit und Selbstverantwortung erziehen; und geistig Führen besagt: die schöpferischen Kräfte wecken und zur Führerschaft hinaufbilden.«

(*Schwarze Hefte 1931–1938, Überlegungen III*)

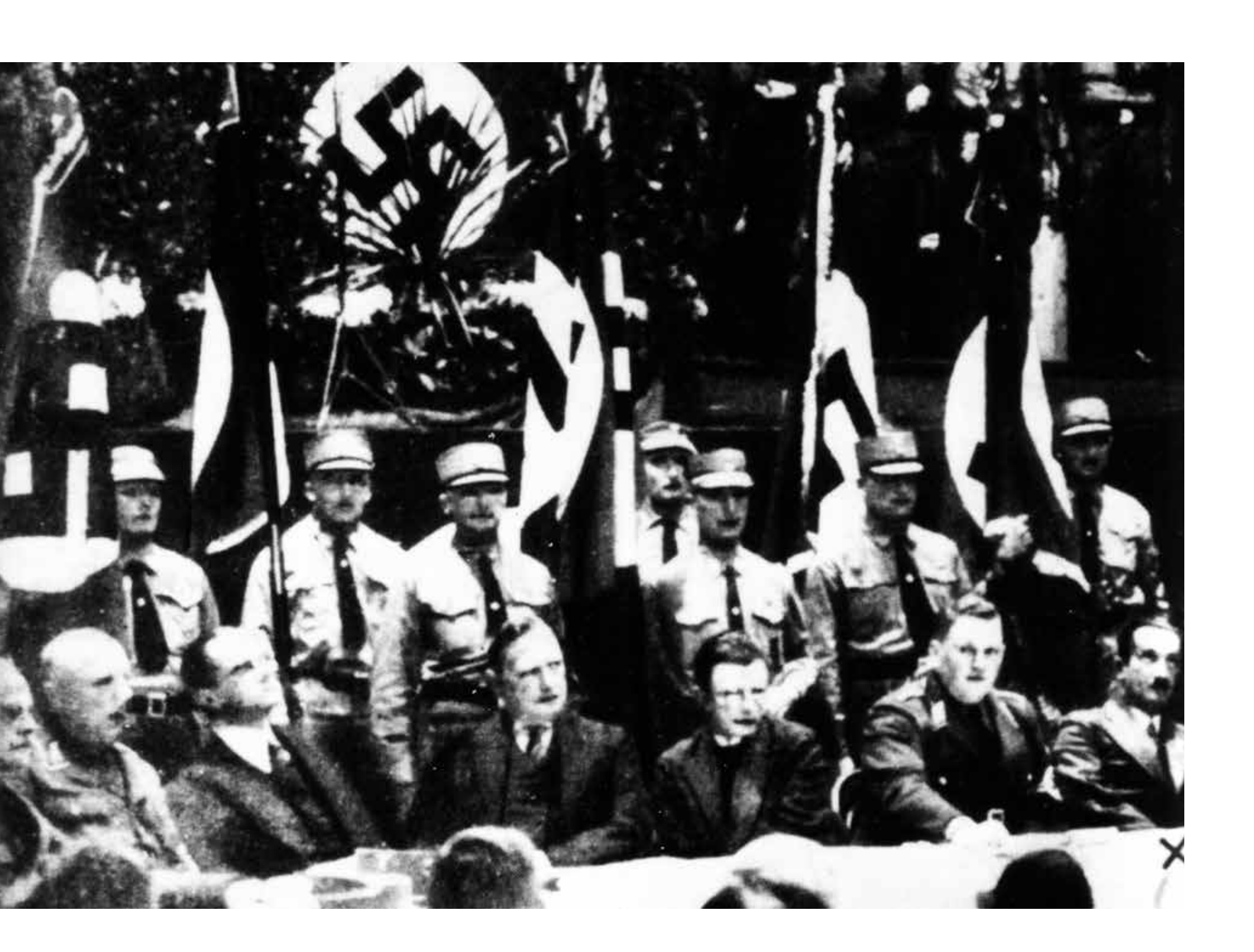
form mit Freiburg als Nukleus einer von neuem Geist befeuerten »Reichsuniversität« versandete aus seiner Sicht allzu schnell in »Organisation« – schon im April 1934 trat er daher vom Rektorat zurück. Was aber wäre an solchem Scheitern, an solchen durch die Historie erledigten Vorgängen heute überhaupt noch der Aufmerksamkeit wert? Es ist die ungebrochene, auch für uns greifbare Aktualität der dort verhandelten Fragestellungen und Probleme der deutschen Universität.

Das »Bewußtsein vom Verfall, nicht nur der Universitäten«, sondern überhaupt »der ganzen überkommenen Bildung war schon seit Burckhardt, Lagarde und Nietzsche so allverbreitet, daß die verschiedenen Gruppen der deutschen Intelligenz eine gemeinsame Destruktion betrieben, die nur dem Ziel nach verschieden war – sofern ein solches bestand«, hielt Karl Löwith 1940 im Rückblick fest. Der Systemwechsel 1918/19 hatte zu einer weiteren Flut von Überlegungen geführt, wie das Bildungssystem und insbesondere die Hochschulen der nunmehr zu etablierenden Republik gestaltet werden sollten. Auch der Orientalist und Hochschulreformer Carl Heinrich Becker, der damals Unterstaatssekretär des sozialdemokratischen Kultusministers Konrad Haenisch wurde und später selbst als parteiloser Kultusminister wirkte, hatte sich 1919 programmatisch mit der Kulturpolitik und sodann mit der Hochschulpolitik im Deutschen Reich befaßt. Umfassendes Ziel einer jeden Kulturpolitik war für ihn die »bewußte Einsetzung geistiger Werte im Dienste des Volkes oder des Staates zur Festigung im Innern und zur Auseinandersetzung mit anderen Völkern nach außen.« Im Sinne einer Demokratisierung der Universität wollte er diese auch als Staatsbürgerschule im deutschen Volk verwurzeln und auf das Volk hin prägen, um überhaupt erst eine »geschlossene Nation«, eine deutsche »Art Normaltyp« zu schaffen. Das gesamte »Erziehungs- und Bildungsproblem« müsse daher unter den »Einheitsgedanken des Volkes« gestellt werden: »Was wir zunächst brauchen, ist Bewußtsein unserer selbst als Volk«. Die dazugehörigen Ideale seien, so Becker, »mit dem vielgestaltigen kulturpolitischen Apparat bewußt dem deutschen Volke einzuhämmern«. Von diesen Überlegungen um 1919 führt ein Weg auch zu Martin Heideggers später umstrittener Rektoratsrede aus dem Jahr 1933 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* Breslau 1933). Dabei finden sich zahllose Debatten über die Frage, wie die Universitäten reformiert werden sollten – daß sie einer Umgestaltung bedurften – Löwith hat es angedeutet –, stand offensichtlich außer Frage: Von November 1931 bis zum Januar 1932 bezogen beispielsweise 19 »zumeist renommierte Autoren« in der *Frankfurter Zeitung* Stellung zu der von Paul Tillich aufgeworfenen Frage: »Gibt es noch eine Universität?«. Dabei ging es auch darum, ob Fachhochschulen und Universitäten eine Einheit oder besser zu trennen seien, aber vor allem um ein adäquates Leitbild, an dem sich die Universität insgesamt auszurichten habe. Der Neuhumanismus Humboldtscher Prägung befand sich längst in der Defensive, und die Reformrezepte oszillierten in einem Spektrum von pragmatischem Abwarten bis zur Forderung einer grundsätzlichen Neubestimmung der Universität. Die Debatte wurde auch andernorts aufgegriffen und zog sich über den 30. Januar 1933 hinaus weiter fort. Sieht man von Entwürfen wie denen Heideggers oder Baeumlers zunächst ab, die »ganze Zeitalter versinken lassen möchten«, zeigt sich zumindest auf dieser Ebene, »daß 1933 kein Kontinuitätsbruch stattfand« (Christian Tilitzki). Aber auch bei denen, die »auf dem Boden des Griechen- oder Germanentums« neu anfangen wollten, finden sich Fragen und Denkbewegungen, die in ähnlicher Form schon lange diskutiert wurden.

»Führen und Folgen darf sich überhaupt nicht am Verhältnis des Oben und Unten ausrichten. Es bildet überhaupt nicht diese Ordnung. Rang ist unauffällige umgreifende Macht, die gerade in den Anderen das Wesentliche hegt und zur Entfaltung bringt.«

(*Schwarze Hefte 1931–1938, Überlegungen III*)

Woran aber krankte denn nun jene Universität? Der Zuwachs an Studierenden, eine Überfüllung, schien noch das geringste Problem. Für Hans Freyer, der 1933 mit einem eigenen »Vorschlag zur Universitätsreform« unter dem Stichwort *Das politische Semester* antrat, hatte der Positivismus »die Einheit der geistigen Welt« zerstört, der Materialismus ihre Autonomie aufgehoben und der Liberalismus »die Wirklichkeit in eigenständige Bezirke« aufgesplittert: Damit hielt er die Grundlagen der alten Bildungsidee für obsolet. Freyer weist hier nicht naiv Schuld zu, sondern hat den Anspruch zu diagnostizieren, um daraus mit Nietzsche als Folgerung für die Philosophie abzuleiten, sich nicht für die allgemeine Bildung zuständig zu halten, sondern »Philosophie für Staatsmänner zu sein«, die aus der geschichtlichen Lage heraus und auf diese hin agieren können soll-



Festveranstaltung der deutschen Wissenschaft in Leipzig am 11. November 1933. Ganz rechts: Heidegger

ten. Dieser Ansatz akzeptiert einerseits die Notwendigkeit, an den Universitäten durchaus spezialisiert für bestimmte Berufe auszubilden, andererseits aber einen integralen Bildungsauftrag in der Erziehung zum »politischen Menschen« zu verwirklichen, nicht zuletzt durch ein für alle bindendes »politisches Semester«. Zentrale Bezugsgröße solcher politischen Erziehung sollte das Volk als »die Substanz der politischen Geschichte« bilden, und ihr Ziel war »der politisch Gebildete ›mit geistiger Souveränität‹« und entsprechender Urteilskraft. Auch in Heideggers Überlegungen zu seinem Rektorat 1933 stößt man auf solche Fragen und Denkfiguren, die nicht nur Freyer, sondern auch schon Becker beschäftigt hatten – doch setzt der Philosoph bemerkenswerte eigene Akzente.

»Die Gefahr bleibt: eine heraufkommende Verschleierung der Lage, derzufolge von vornherein alle Pläne und Maßnahmen in die Unwahrheit versetzt sind und jedes echte Wollen überhaupt außerhalb der recht engen Grenzen des Begreifbaren bleiben muß.«

(*Schwarze Hefte 1931–1938, Überlegungen III*)

Wie viele Deutsche hatte auch Heidegger auf Hitler und seine Bewegung gesetzt, den 30. Januar 1933 als Aufbruch erlebt. Am Beispiel seines Konkurrenten Baeumler wurde schon gezeigt, wie sehr die Entscheidung für Hitler als Volkskanzler durch den historischen Kontext bestimmt und wie wenig sie im philosophischen Weg vorgezeichnet war – die bürgerlichen Parteien einschließlich einer korrumpierten Sozialdemokratie hatten abgewirtschaftet, in den Augen der Zeitgenossen schlicht versagt. An der Schwelle des Bürgerkriegs stehend, schien als Alternative nur Ernst Thälmann und das »Heil Moskau!« seiner Kommunisten oder eben deren national-sozialistisches Pendant zu bleiben. Über die Massaker in Sowjetrußland und die Kulakenausrottung in der Ukraine war man zur Genüge im Bilde – eine ähnliche Schreckensbilanz war für Deutschland daher trotz aller Drohungen eher von der KPD als von der NSDAP zu erwarten. Heidegger hoffte, so eine Tischrede im August 1933, auf »Dauer und Stetigkeit« des von Hitler geschaffenen »neuen Staats«. Daß er sich 1947/48 gegenüber seinem ehemaligen Schüler Herbert Marcuse rechtfertigte, er habe von Hitler eine »geistige Erneuerung des ganzen Lebens, eine Aussöhnung sozialer Gegensätze und eine Rettung des abendländischen Daseins vor den Gefahren des Kommunismus« erwartet, kann nicht als fade Entschuldigung abgetan werden – es ist historisch plausibel.

In jenem historischen Moment wollte Heidegger jedenfalls, alten Vorbildern folgend, als Philosoph und Universitätslehrer eingreifen, Richtung und Ziel der Bewegung beeinflussen oder gar lenken: Ein »herrlich erwachender volklicher Wille«, der »in ein großes Weltdunkel« hineinstehe, so eine Aufzeichnung in den *Schwarzen Heften* (*Überlegungen II–IV*, Frankfurt a.M. 2014), wird ihm zum Ausgangspunkt seiner Idee, die Universität, vor allem die klassische, nunmehr ebenfalls auf neue Grundlagen zu stellen. Dabei agiert Heidegger in der konkreten historischen Lage und aus dieser heraus. In seiner Rektoratsrede am 27. Mai 1933 geht es ihm formal um die »Selbstbehauptung der deutschen Universität«, die ohne eine Besinnung darauf, »wer wir selbst sind«, und ohne den Willen, dieses Selbst wesenhaft zu leben, nicht denkbar sei. Funktional »gilt uns« die Universität »als die hohe Schule, die aus Wissenschaft und durch Wissenschaft die Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in die Erziehung und Zucht nimmt« – damit ist sie mit Dozenten und Studenten strikt auf das Volk als Basis verwiesen. Wissenschaft wiederum sieht Heidegger nicht als Fachwissenschaft, sondern als grundsätzlich stets philosophisches Fragen aus »innerster Notwendigkeit« und aus einem Wissen um die Unverfügbarkeiten in einem »deutschen Schicksal«. Um eine solche »Wissenschaft« zu gewinnen, mußte das »Unheil der Geisteswissenschaften – wie sie alles Geistige überfluten und zerstreuen und entkräften« – überwunden werden (*Schwarze Hefte*): Heidegger beschwört dagegen in seiner Rektoratsrede jene »Macht des Anfangs«, die weiland mit den alten Griechen den abendländischen Menschen »aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals … gegen das Seiende im Ganzen« aufstehen, dieses befragen und begreifen ließ. Großartig ist nun, wie er dieses zunächst etwas verblasen anmutende Programm radikal zuspitzt und faßbar macht: Wenn es nämlich »wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagte: ›Gott ist tot‹ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft?« Dann allerdings ist man völlig ungedeckt ausgesetzt »in das Verborgene und Ungewisse, d.i. das Fragwürdige«. Das Fragen wird vor dieser Herausforderung »selbst die höchste Gestalt des Wissens«, es zwingt »zur äußersten Vereinfachung des Blickes auf das Unumgängliche« und fordert äußerste Anspannung. In diesem Ungewissen gilt es nun, das Naheliegende aufzugreifen, die gegebenen Bindungen »durch das Volk an das Geschick des Staates im geistigen Auftrag« tätig zu gestalten und die Herausforderung des Daseins aufzunehmen.

»Es bleibt nur das Eine: gegen die Verschleierung das Wirkliche zeigen und das bedeutet, die Auflösung betreiben – aus dem sich gestaltenden Wollen des ganz Anderen.«

(*Schwarze Hefte 1931–1938, Überlegungen III*)

Auf drei Säulen sollte die Praxis solch hochgespannter Tätigkeit beruhen: dem studentischen »Arbeitsdienst« als aktive Teilhabe an der inneren »Volksgemeinschaft«, dem »Wehrdienst« als der Teilhabe am Volk in seinen Außenbeziehungen und dem »Wissensdienst« als Bindung an den »geistigen Auftrag« des Volks, dessen Teil man ist. Hier versuchte Heidegger nun auch selbst in die Praxis zu greifen, indem er nicht nur Wehrübungen, das Prinzip von »Führung und Gefolgschaft«, aber auch das Hordenlager für Dozenten und Studenten einzuführen versuchte – beides war in der Jugendbewegung, besonders der bündischen Jugend populär geworden. Allerdings entwickelte die konkrete Praxis in und um Freiburg bald ihre eigene unleidliche Dynamik: Zwar sei der »Parlamentarismus des Senats und der Fakultäten« beseitigt, vermerkte Heidegger in seinen *Schwarzen Heften,* an dessen Stelle aber sei »ein Rätesystem getreten, das die Führung der Hochschule heute noch unmöglicher macht als früher«. Es komme »die reine Spießbürgerei an die Macht«, die »das Entstehen jeder schöpferischen nach vorne drängenden Grundstimmung« verhindere, während ihm das »sozialistische Getue der Studentenschaften« als »blödeste Romantik« erscheint, eine »Flucht vor der eigentlichen Aufgabe«. Zudem fühlt Heidegger sich in seinem Führungsanspruch verkannt, Pläne wie eine spezielle Dozentenschule zerschlugen sich, so daß er im April 1934 schließlich den Rückzug vor dem »Vulgärnationalsozialismus« antrat: »Der Zeitpunkt meines Einsatzes war zu früh, oder besser: schlechterdings überflüssig«. Was blieb Heidegger nach alledem? Immerhin konnte er hier und jetzt auf ein bewährtes Modell zurückgreifen, sich an einen anderen Abschnitt des »Verborgenen und Ungewissen« begeben und dort treu auf dem Posten verharren: »Wir werden in der unsichtbaren Front des geheimen geistigen Deutschland bleiben.« ■

Literatur:

C. H. Becker: *Kulturpolitische Aufgaben des Reiches,* Leipzig 1919;

Hans Freyer: *Das politische Semester. Ein Vorschlag zur Universitätsreform,* Jena 1933;

Bernard-Henri Lévy: *Le siècle de Sartre,* Paris 2000;

Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht,* Stuttgart 1986;

Dieter Thomä: »Heidegger und der Nationalsozialismus«, in: ders. (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch,* Stuttgart 2003, S. 108–133;

Dieter Thomä (Hrsg.): *Gibt es noch eine Universität? Zwist am Abgrund – eine Debatte in der Frankfurter Zeitung 1931–32,* Konstanz 2012;

Christian Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich,* Berlin 2002, S. 916–934.

Eine nie durch Gegenteiliges ersetzte Orientierung an (einem »geheimen«) Deutschland

Ein Heidegger-Gespräch mit Ernst Nolte

Sezession: Sehr geehrter Herr Professor Nolte, Heidegger spricht in den *Schwarzen Heften* an einigen Stellen vom »Weltjudentum«. Was ist mit diesem Begriff im Kontext der dreißiger Jahre und bei einem Menschen wie Heidegger, der viele jüdische Freunde hatte, zu verstehen? Bedeutet die Rede vom Weltjudentum automatisch Antisemitismus, so wie das heute oft behauptet wird?

Nolte: Ein »Antisemit« ist derjenige, der immer wieder, und zwar durchweg negativ, von »den Juden« redet, auch wenn er hier und da darauf hinweist, er habe einige Juden unter seinen Bekannten. Ein Anti-Antisemit ist der, welchem schon die Verwendung bestimmter Begriffe wie »Weltjudentum« den Verdacht auf »Antisemitismus« nahelegt. Mit nur geringer Verkürzung darf man sagen, daß die *Schwarzen Hefte* Heideggers, die partiell in den Bänden 94–96 der Gesamtausgabe publiziert sind und aus den Jahren 1931 bis 1941 stammen, einen einzigen großen Angriff gegen die Neuzeit als die Epoche der »Machenschaften« und der »Seinsvergessenheit« darstellen. Nur in diesem Rahmen ist von »Juden« und dem »Weltjudentum« die Rede. Die vielleicht wichtigste Aussage in diesem Zusammenhang lautet: »Auch der Gedanke einer Verständigung mit England im Sinne einer Verteilung der ›Gerechtsamen‹ des Imperialismus trifft nicht ins Wesen des geschichtlichen Vorgangs, den England jetzt innerhalb des Amerikanismus und des Bolschewismus und d.h. zugleich auch des Weltjudentums zu Ende spielt. Die Frage nach der Rolle des ›Weltjudentums‹ ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art der Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche Aufgabe übernehmen kann.« (HGA 96, S. 243)

Wie sehr häufig in den *Schwarzen Heften* ist hier sowohl vom »Amerikanismus« als auch vom »Bolschewismus« die Rede, die ebenso wie das Weltjudentum die »Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein« betreiben. Vielleicht darf man die Aussage so verstehen, daß Amerikanismus und Bolschewismus ihre Rolle »unter dem Einfluß des Weltjudentums« spielen. Doch daß sie von diesem hervorgebracht werden, wird nicht gesagt. Es ist nicht auszuschließen, daß nur dem »Weltjudentum« die Qualität des »schlechthin Ungebundenen« zukommt. Aber jedenfalls darf der Zusammenhang mit Heideggers Angriff gegen »die Neuzeit« als solche nicht übersehen werden, und zweifellos wird dem Judentum gerade von jüdischen Denkern wie etwa Georg Simmel eine wesentliche und positive Rolle bei der Heraufkunft von »Neuzeit« und »Modernität« zugeschrieben, nicht zuletzt in der Verbindung mit »Rationalismus«, der Beziehung zum Geld und zur »Rechenhaftigkeit«. Es handelt sich also um eine »philosophische« Bestimmung, die ebensogut als positiv wie als negativ eingeschätzt werden kann.

Es finden sich aber auch Äußerungen Heideggers über das Weltjudentum, in denen die negative Wertung spürbar wird. Eine dieser Äußerungen ist die folgende: »Das Weltjudentum, aufgestachelt durch die aus Deutschland hinausgelassenen Emigranten, ist überall unfaßbar, und braucht sich bei aller Machtentfaltung nirgends an kriegerischen Handlungen zu beteiligen, wogegen uns nur bleibt, das beste Blut der Besten des eigenen Volkes zu opfern.« (Ebd., S. 262)

Das läßt sich als der Ausdruck eines Bedauerns von Heidegger lesen, daß die jüdischen Emigranten aus Deutschland hinausgelassen worden seien, statt als Geiseln für ein künftiges Wohlverhalten des »Weltjudentums« festgehalten worden zu sein. Diesem wird ein rein intellektuelles, aber extrem feindliches Verhalten zugeschrieben, und an anderer Stelle erwähnt Heidegger Chaim Weizmann und dessen »Kriegserklärung« an Deutschland. Die Rede vom »besten Blut der Besten unseres Volkes« ist eine unzweideutige Parteinahme. Aber um sie richtig einzuschätzen, muß man sich immer die paradoxe Tatsache vor Augen halten, daß die *Schwarzen Hefte* spätestens seit dem Frühjahr 1934 eine immer wiederholte Polemik gegen den Nationalsozialismus beinhalten. Heideggers Haltung zum Zweiten Weltkrieg läßt sich daher in großer Kürze folgendermaßen beschreiben: Heidegger nimmt ihn als den Kampf zwischen zwei Prinzipien wahr, von denen das eine, dem er im Jahre 1933 als Rektor der Universität Freiburg seine volle Zustimmung gab, mehr und

mehr dem Feinde ähnlich wird, so daß er am Ende zum Kampf zwischen zwei einander sehr nahen »Seinsvergessenheiten« geworden ist. Zu der »Judenvernichtung« in Deutschland äußert er sich nur auf ähnlich unbestimmte Weise, wie er sich zu der »Bürgervernichtung« und deren Weiterungen in Sowjetrußland geäußert hatte. Eine nie durch Gegenteiliges ersetzte Orientierung an (einem »geheimen«) Deutschland war und blieb unverkennbar.

Sezession: Hatte die »Kriegserklärung« von Chaim Weizmann in den letzten Augusttagen des Jahres 1939, der Brief an den englischen Premierminister Arthur N. Chamberlain, wirklich die Bedeutung, die ihm von vielen Seiten (und anscheinend auch von Heidegger) zugeschrieben wurde, oder muß sie als Quantité négligeable betrachtet werden, weil Weizmann, obwohl eine führende Gestalt des Weltjudentums und langjähriger Vorsitzender der »Jewish Agency«, gar nicht berechtigt war, eine »Kriegserklärung« auszusprechen?

Nolte: Wenn der damalige Papst Pius XII. den nachdrücklichen Bitten von mehreren Seiten Folge geleistet und im Namen der katholischen Kirche eine entsprechende Erklärung des Willens zur Unterstützung der bevorstehenden Kriegsanstrengungen der Alliierten zum Ausdruck gebracht hätte, wäre ganz allgemein von einer »Kriegserklärung des Katholizismus an das Dritte Reich« die Rede gewesen. Man muß Kriegserklärungen im völkerrechtlichen Sinne und »Kriegserklärungen« von zivilen, aber mächtigen Institutionen unterscheiden. Letztere sind, da für zahlreiche Menschen handlungsleitend, keinesfalls eine Quantité négligeable.

Sezession: Sie haben während des Krieges bei Heidegger in Freiburg studiert und auch noch nach dem Krieg den Kontakt aufrechterhalten. Welchen Ruf hatte Heidegger, als Sie ihn kennenlernten, und welchen Eindruck hat er auf Sie als Mensch, Philosoph und Lehrer gemacht?

Nolte: Die vielzitierte Beobachtung von Max Müller, Heidegger habe bei gemeinsamen Wanderungen im Schwarzwald gern einsame Kapellen betreten und dort das Weihwasser genommen, kann ich nach meinem Besuch Heideggers und der Familie seines Bruders in Meßkirch im März 1945 nur bestätigen, auch wenn die Wahrnehmung von außen anders war. Aus dem Sommer 1944 und von seiner letzten Vorlesung über den »Logos« und Heraklit genügt es, von der sonderbaren Tatsache zu berichten, daß schon am Morgen sämtliche Plätze der für die Vorlesung bzw. die Übertragung der Vorlesung Heideggers am Nachmittag bestimmten Hörsäle mit Zetteln bedeckt waren, auf denen nur drei Worte standen: »Belegt für Heidegger«. Als meinen Eindruck habe ich später nur immer wieder einen Satz angeführt, der im Original von dem älteren Mitstudenten Carl Friedrich von Weizsäcker stammt: »Das ist Philosophie! Ich verstehe kein Wort, aber das ist Philosophie!« Mit dem Nicht-Verstehen war es bei mir nicht gar so schlimm, aber ich verstand den »Logos«, von dem Heidegger sprach, als »Weltgrund« oder »Weltvernunft« und mithin falsch.

Sezession: War dabei Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus und sein stiller Rückzug aus diesem Mißverständnis ein Thema unter den Studenten? Erkannte man, daß Heidegger seine Hoffnung auf eine radikale Widerstandsbewegung gegen die oben umrissene ortlose und zugleich von den »Machenschaften« bestimmte Moderne gerichtet hatte und daß diese Hoffnung offensichtlich schon bald trog?

Nolte: Man muß bedenken, daß mein Studium bei Heidegger ab dem Sommersemester 1944 ein volles Jahrzehnt nach dem Rektorat Heideggers und seinem Engagement für den Nationalsozialismus stattfand. Unter den Studenten durfte der Nationalsozialismus kein Thema sein, und das gilt auch für etwaige strittige Fragen hinsichtlich der Einstellung Heideggers zu diesem Regime. Aber ich erinnere mich gut an die sogenannte »Münstersche Invasion« um Hermann Lübbe und Karlfried Gründer, die mich und sicherlich nicht wenige andere Studenten in großes Erstaunen versetzte, weil die Mitglieder dieser Gruppe es wagten, Heidegger offen zu kritisieren. Diese Kritik bezog sich jedoch auf philosophische Fragen, wie sie auch mich bedrängten, etwa: Kann es ein »seinloses Seiendes« geben?, oder: Wie kann ein Seiendes »seiender« werden? Ich erinnere mich nicht, daß von Juden, der »Ortlosigkeit der Juden« oder von der Notwendigkeit einer »Widerstandsbewegung« je die Rede war.

Sezession: Sie haben über die radikalen Widerstandsbewegungen gegen die Moderne vor einigen Jahren ein Buch vorgelegt und darin den »Islamismus« in eine Reihe mit dem Nationalsozialismus gestellt. Wie sieht Ihrer Meinung und Erfahrung nach eine wirkliche Widerstandsbewegung aus? Gibt es sie überhaupt jenseits der Einzelpersönlichkeit, jenseits des Waldgangs oder des Anarchen? Und: Wäre sie Ihrer Auffassung nach überhaupt wünschenswert?

Nolte: Ich sehe meine Aufgabe nicht darin, eine »ideale Widerstandsbewegung« zu ersinnen. Wer sich mit Texten des Islamismus wie etwa denjenigen von Sayyid Qutb oder mit entsprechend ausgewählten Aussagen Adolf Hitlers beschäftigt, der weiß, was eine »Widerstandsbewegung gegen den Westen« ist. Im Begriff des »Widerstands gegen die Transzendenz«, durch den ich in meiner Frühzeit den Faschismus und den radikalfaschistischen Nationalsozialismus so definiert habe, steckt die Möglichkeit einer späteren Umakzentuierung oder Fortentwicklung meines Denkens, der nachzugehen ich den Zeitgenossen überlassen muß.

Die Fragen stellten Götz Kubitschek und Erik Lehnert.

What a MAN!

von Ellen Kositza

Unsere Pontifices Maximi sind mit unterschiedlichen Attributen in die weltliche Geschichtsschreibung eingegangen. Man spricht von diesem als demütigem, von jenem als frommen Papst, von anderen als »volksnah«, als mutig, schwach, als fragwürdig gar.

Nun haben wir einen Papst, der als ziemlich cool gilt. Das ist ein Novum. Daß cool nicht kühl meint, bedarf keiner Erläuterung. Papst Franziskus, der sich bereits mit seiner Namenswahl nicht einreihte in die langen Listen der Tradition, der also ein Erster sein wollte, ist cool im Sinn von »lässig«. Die nonchalante Daumen-hoch-Geste (facebookisch für: Gefällt mir!) beherrschte er von Amtsantritt an wie ein autochthoner Netzbürger. Sein Handgelenk hatte er pünktlich zum Trend mit knallbunten Loom-Bändchen geschmückt. Der Papst, dieses augenzwinkernde *fashion victim,* twittert auch wie verrückt, anläßlich X-mas: »With Jesus there is true joy!« *Raise your hands in the air!* Soll keiner mehr sagen, Papst sei ein altmodischer Beruf!



Unser Papst ist ein pragmatischer Mensch. Das bewiesen einmal mehr die Nachrichten und Bilder von seinem Besuch auf den Philippinen. Logisch trägt er ein Schlüsselbändchen (als eine Art modernes Skapulier?) um den Hals – die Dinger gehen sonst so schnell verloren, wer kennt das nicht? Logisch trägt er einen grellgelben Regenumhang: Petrus hatte halt kein Nachsehen! Und, ey, will man naß werden? Nee, oder?

Das allerdings wären Äußerlichkeiten. Auf dem Rückflug von den Philippinen nach Rom im Januar 2015 beantwortete der Papst Fragen zur Gattenliebe respektive zur privaten Familienpolitik mit diesem – *scusatemi la parola!* – Statement: »Einige glauben, daß wir, um gute Katholiken zu sein, wie die Kaninchen sein müssen. Nein. Verantwortliche Elternschaft, die muß man suchen. Und ich kenne viele erlaubte Methoden, die dabei geholfen haben.« Der Papst – hier tritt er als cooler Connaisseur auf, als Bescheidwisser. Es braucht keine irgendwie gewiefte Beschlagenheit, um zu wissen, daß die Stichworte »Kaninchen« und »Vermehrung« vorzüglich mit dem gemeinen Wort »rammeln« assoziiert sind, und zwar in allen Sprachen.

Franziskus berichtete ausführend, wie er kürzlich eine Frau gemaßregelt habe, die mit dem achten Kind schwanger ging und schon sieben Kaiserschnitte bewältigt hatte. »Das heißt, Gott herauszufordern«, sagte Franziskus, » das ist unverantwortlich«. Der Christ solle »nicht Kinder am Fließband zeugen.«

Dieser Papst spricht, wie ihm der Schnabel gewachsen ist. Das bewies er nun auch zum Thema antislamischer Blasphemie: Wenn einer »meine Mama beleidigt, erwartet ihn ein Faustschlag«, sagte Franziskus gleichnishaft: Man dürfe »den Glauben der anderen« nicht herausfordern.

Papst Franziskus: *What a man!* – womit wir bei Heidegger wären. »Das Man« und das »Gerede« sind bei Heidegger Insignien der Konvention. Es sind Oberflächen, die durch ihre Glätte und »Verstelltheit« zugleich gekennzeichnet sind. »Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.« Wer dem »Man« verfallen ist, denkt und redet in Gemeinplätzen. Er ist – mit Heidegger – »seinsvergessen«.

Der Haupteffekt des »Man« ist Nivellierung, es ist ein Einpassen an Routinen und Üblichkeiten in der Herrschaft des Anderen. Das Reden im Duktus des »Man« ist eine Anpassungsleistung und insofern im heideggerschen Sinne eine »Seinsentlastung«, die »jede Ausprägung einer konturierten und stabilen Identität verhindert« (Florian Großer).

Und wie steht es mit dem »Sein« dieses Papstes? Heidegger hat dem »Sein« als reinem Vorhandensein bekanntlich die Dimension der »Zeit« angefügt. Verkürzt gesagt: Die Zeit, und damit auch die Tradition, stellt den Verständnishorizont dar, in dem das Sein zu suchen ist. Franziskus nun hat sich mit seinem Sein von Anfang an außerhalb der Tradition gestellt.



Der Schriftsteller Martin Mosebach hat das in einem Interview pointiert: Die ihm zujubelnden Menschen und die Medien, so Mosebach, bewerteten »ihn wie einen neuen Präsidenten, der ein neues Programm vorlegt. So agiert ein Papst traditionellerweise nicht. Sein Amt besteht in Kontinuität, nicht in Veränderung. Er hat nicht die Aufgabe, die Kirche neu zu erfinden. Franziskus hat aber von der ersten Sekunde an eine Zeichensprache gewählt, die eine mediale Öffentlichkeit bedienen und vermitteln sollte: Ich mache alles anders. Angefangen von seinem ›Buonasera‹ statt des Priestergrußes ›Gelobt sei Jesus Christus‹ über die Ablehnung päpstlicher Kleidung bis zum Einzug ins vatikanische Gästehaus.« Mosebach mochte auch mit der koketten »neuen Bescheidenheit« nichts anfangen: »Letztlich ist das für mich keine Bescheidenheit, sondern das Herabdimmen auf einen Lebensstil, der sich mit dem der weltlichen Macht von heute deckt. Milliardäre tragen heute T-Shirt und sitzen auf bequemen Sofas statt auf harten Barockmöbeln. Die alte Pracht der Kirche war eine Kunst für die Armen. Schwere Brokatmäntel, die die Herrlichkeit des wiederkommenden Christus darstellen, sind sehr unbequem. Der ›Bergoglio-Style‹ darf nicht mit Askese verwechselt werden. Und selbst wenn Franziskus Asket wäre, möchte ich davon auf keinen Fall in den Massenmedien erfahren. Askese hat ihren Wert vor allem im Verborgenen.«

Mosebach »hätte lieber einen Papst, der gar keine Reden hält. Ich möchte einen Papst, der den Menschen die Hände auflegt, der sie segnet, sie von ihren Sünden freispricht und die Messe für sie hält. Einen Priester-Papst, keinen Polit-Papst.«

Ist es nicht ein Dilemma, wenn man als Katholik wie Mosebach sagt: »Mich interessieren diese ganzen päpstlichen Appelle eigentlich nicht«? Ist nicht auch dieser Papst als Stellvertreter Chisti auf Erden unfehlbar? Nein. Unfehlbar, sagt der Priester und Dogmatiker Matthias Gaudron, sei der Papst allein, wo er *ex cathedra* spricht, wenn er also als oberster Lehrer der Völker eine Wahrheit des Glaubens oder der Sitten zum verbindlichen Dogma erhebt. Da das II. Vatikanische Konzil allerdings auf seine höchste Lehrautorität ausdrücklich verzichtet hat, kommt ihren Lehrschreiben auch keine Unfehlbarkeit zu. Der Hl. Robert Bellarmin, Jesuit wie Bergoglio, sagte vor 400 Jahren: »So wie es erlaubt ist, einem Papst zu widerstehen, welcher den Körper anfällt, so ist es auch erlaubt, dem zu widerstehen, welcher die Seelen beängstigt oder den Staat verwirrt, und umso mehr, falls er die Kirche zu zerstören trachtet. Es ist erlaubt, sage ich, ihm Widerstand zu leisten, indem man seine Befehle nicht erfüllt und verhindert, daß sein Wille realisiert werde.« Insofern: Die Sorge um das Sein bleibt, und den Mann mit dem zu oft gereckten Daumen und der allzuweltlichen Seinsvergessenheit nehmen wir ins Gebet. ■

Stein und Zeit

von Martin Lichtmesz

Wenige wissen, daß in Deutschland eine kleine Mönchsgemeinschaft existiert, die kirchlich zur bulgarisch-orthodoxen Metropolie von West- und Mitteleuropa gehört und sich als Traditionskern eines deutschen orthodoxen Christentums versteht. Die vier Väter des Dreifaltigkeitsklosters leben zurückgezogen unter Leitung des Abtes Johannes im selbstgebauten Heiligtum in Buchhagen im Weserbergland. Im Selbstverlag des Klosters ist bereits 2012 das vorliegende Buch *Stein und Zeit* (424 S., 18 €) erschienen. Sein Autor, der 1951 in Frankfurt am Main geborene Gottfried Böhme, Lehrer an einem evangelischen Gymnasium in Leipzig, ist selbst Protestant und hält sich laut Vorwort nicht gerade für einen besonders frommen oder religiös eifernden Menschen. Das hindert ihn nicht daran, in Glaubensfragen einen dezidierten Standpunkt einzunehmen und, durchaus mit Schleiermacher als Ahnherrn, die Sache der Religion gegenüber den »Gebildeten unter ihren Verächtern« zu vertreten.

Sein Buch ist nicht zuletzt die Frucht einer langjährigen Auseinandersetzung mit seinen Schülern im »Dreiländereck zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften«; einer von ihnen ist unter dem Namen »Vater Lazarus« Mönch in Buchhagen geworden und hat ein lesenswertes Nachwort beigesteuert, das die von seinem ehemaligen Lehrer aufgeworfenen Fragen aus der Sicht der Orthodoxie zu beantworten versucht.

In der Tat baut Böhme nicht nur auf evangelisch-reformierte Autoritäten wie Karl Barth, sondern nicht minder auf den Geist des Berges Athos oder auf die mystisch-philosophische Schau seines Namensvetters Jacob Böhme. Passend dazu zeigt das Umschlagbild eine im elften Jahrhundert aus Elfenbein geschnitzte Darstellung der »Jakobs«-Leiter, die den Aufsteigenden in »eine andere Sphäre der Wirklichkeit« führt. Böhme wendet sich gegen die Entkernung des christlichen Glaubens, die heute vor allem von zwei Angreifern betrieben wird: einerseits von den Vertretern der Naturwissenschaften, andererseits – und hier nennt Böhme einige niederschlagende Beispiele – von den Vertretern der evangelischen Kirche selbst. Denn diese sind heute nur allzu bereit, den Eckstein, auf dem ihr Gebäude ruht, zu zertrümmern oder zumindest seine Existenz zu verschweigen und mit allerlei rhetorischen Mäntelchen zu behängen. Das besagte Fundament aber ist immer noch dasselbe, das Paulus im 1. Korintherbrief als Zentrum des Glaubens markierte: »Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich.«

Der Gekreuzigte war, ist und bleibt »den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit«. An dieser Stelle bleibt Böhme unerbittlich, und er zeigt, wie sich die Würdenträger der Kirche, die Theologen und Religionslehrer um das Bekenntnis zu diesem »kleinsten Katechismus« hartnäckig herumwinden. Die ganze Misere demonstriert er anhand des besonders pfiffig und modern auftretenden Religionslehrbuches *Elf-Zwölf Religion. Entdecken – verstehen – gestalten* aus dem Jahre 2008. Böhme billigt seinen Machern zu, daß es mit Intelligenz und Geschmack gestaltet wurde, weist aber nach, daß es mit seinem Übergewicht an »harten« religionskritischen Texten und seiner offenen Herablassung gegenüber »biblizistischen« Positionen und den von ihnen geprägten Gläubigen eher unterminiere, was es zu fördern vorgebe. Man könne ein Lehrbuch wie dieses, dem schlichtweg die Bereitschaft fehlt, für die Sache des Glaubens einzustehen, in der Tat als Dokument der Kapitulation werten. Dabei renne es ohnehin offene Türen ein: Die Argumente der Religionskritik seien Gemeinplätze geworden, an die im Grunde heute fast jedermann »glaubt«. Die Argumente von Feuerbach, Darwin, Marx, Freud und Nietzsche seien inzwischen in den letzten Hinterwäldlerkopf gesickert – wenn er auch die Namen ihrer Urheber noch nie gehört habe.

Böhme nennt die wichtigsten religionskritischen Säulen, die in ihrer heutigen Form vor allem auf Denkströmungen des 19. Jahrhunderts zurückgehen: Die Evolutionstheorie bietet eine modellhafte Erklärung über Dasein und Entstehung der auf der Welt lebenden Arten, die ohne die Idee einer »Schöpfung« und eines »Schöpfers« auskommt; die »Leben-Jesu-Forschung« hat die historische Faktizität der biblischen Überlieferungen bestritten; und die moderne Neurologie hat Gott und die Religion endgültig zu bloßen Hirngespinsten gemacht. Die Natur-



Der Autor von Stein und Zeit, *Gottfried Böhme, wählte für den Umschlag seines Buches das Motiv der Jakobsleiter, die Himmel und Erde verbindet und auf der die Engel empor und hinabsteigen. Abgebildet ist der Ausschnitt einer Elfenbeinschnitzerei aus dem 11. Jahrhundert, die aus dem Dom von Salerno stammt.*

wissenschaften, die nur eine reine, materielle Immanenz anerkennen, haben damit allerdings die Wirklichkeit um Dimensionen beraubt, die jahrtausendelang Gültigkeit hatten und als eigentliches Signum des Menschseins galten. Böhme zeigt, daß mit der Abschaffung Gottes als personaler Wesenheit auch der Mensch als Person zunehmend abgeschafft wird. Auch er wird als ein nur scheinbar Ganzes betrachtet, das sich in eine Vielzahl von Teilsummen und funktionalen Beziehungen auflösen läßt. In der Theorie der Neurowissenschaftler und Biologen wird er zu einem zufälligen Arrangement genetischer Kombinationen, das am Ende nicht mehr als seine Synapsen und neuronalen Prozesse »ist«. Dabei ahnen jene, die unter Berufung auf solche »wissenschaftliche« Argumente ununterbrochen verkünden, sowohl Gott als auch das Ich seien endgültig erledigt, in der Regel nicht, am Rande welchen Abgrunds sie eigentlich tanzen.

Böhme widerspricht nun der weitverbreiteten Vorstellung, daß »intellektuelle Redlichkeit« zwangsläufig zu atheistischen, szientistischen Positionen führe müsse – seine »Demontage eines überschätzten Begriffs« gehört zu den Höhepunkten seiner weniger polemischen als vielmehr kontemplativen Schrift. Den Gehirnforschern unterstellt er mangelhafte philosophische Bildung, die sie dazu verführe, aus ihren Meßergebnissen folgenschwere und falsche Rückschlüsse zu ziehen – Irrtümer, vor denen sie etwa das Studium Husserls und Heideggers bewahren könnte. Hier liegt auch das Schlachtfeld von Böhmes zentralem Waffengang, einer Kritik des neuzeitlichen Zeitbegriffes, den er als »reduktionistisch« bezeichnet, weil er die Dimension der Ewigkeit oder des Ewigen aus seinem Denkhorizont verbannt hat – womit wohlgemerkt nicht eine »ewige« Dauer gemeint ist, sondern eine gänzlich von der linearen Zeit unterschiedene Zeitqualität, in der Kategorien wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichsam »aufgehoben« sind. Die naturwissenschaftliche Beobachtung hatte zwar darin recht, Gott aus dem Raum zu »vertreiben«: das ptolemäische Weltbild, das Sphären kennt, in denen Gott und die Menschen »wohnen«, beschreibt indes nicht die sinnliche Welt, und ein Fehler war es, dies zu verkennen.

Ein noch schwererer Fehler war es, auch das »Wirklichkeitselement« der Zeit von Gott zu »reinigen«, womit nicht nur Gott der Ewigkeit beraubt, sondern auch die Möglichkeit seines Einbruchs in die lineare Zeit – etwa im mystischen Zuspruch – theoretisch verneint wird. »Die Verkürzung des Zeitbegriffes scheint mir für den Bereich der Naturwissenschaften der neuzeitliche Sündenfall schlechthin zu sein. Wer es grundsätzlich ausschließt, daß aus einer verborgenen Ewigkeit Zeichen zu uns dringen, wer solche geheimnisvollen Bezüge zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit nicht mehr als mögliche Konstituente der durchaus irdischen Wirklichkeit ansieht, wirft nicht nur die Person und die Freiheit aus der Wirklichkeit heraus, sondern auch Gott. Insofern läßt sich der schleichende Atheismus unseres Kontinents mit einer Reduktion des Wirklichkeitsverständnisses in Verbindung bringen.«

Der Rezensent ist überzeugt, daß diese Aushöhlung der inneren wie äußeren, zeitlichen wie ewigen Wirklichkeit auf lange Frist das Ende dieses Kontinents besiegeln wird. Der Glaube aber ist für Böhme der »verworfene Stein des europäischen Hauses«, ohne den es seinen Halt verliert und vom Sand verschlungen wird. Sein Buch bietet klar und kohärent ausgebreitetes, »intellektuell redliches« Rüstzeug in Fülle, um der atheistischen Argumentation zu begegnen. Wie stets in dieser Auseinandersetzung muß der einzelne seine grundlegende Entscheidung jedoch schon zuvor getroffen haben: alles hängt davon ab, ob er an die Wirklichkeit der »anderen Sphären« glauben will und kann, und ob er bereit ist, seine eigenen diesbezüglichen Erfahrungen nicht als Selbstgespräche, sondern als wahrhafte Begegnungen und Berührungen zu verstehen. Genau hier setzt das Nachwort von Vater Lazarus an. ■

200 Jahre Wiener Kongreß – eine Bücherschau

von Konrad Gill

Der 200. Jahrestag eines Ereignisses von der Tragweite des Wiener Kongresses darf nicht im Schatten eines anderen Jubiläums verschwinden. In Wien wurde 1814/15 die Revolution überwunden, Europa in vielerlei Hinsicht neu geordnet und eine Friedensordnung begründet, die in potentiell sehr unruhigen Zeiten den Ausbruch eines großen europäischen Krieges für 100 Jahre verhindern konnte.

In Buchhandlungen und Bahnhofskiosken wird derzeit vor allem ein kleiner Band von Heinz Duchhardt (*Der Wiener Kongreß. Die Neugestaltung Europas 1814/15,* C.H. Beck 2013. 128 S., 8.95 €) präsentiert. Der Verfasser ist zweifelsfrei ein ausgezeichneter Kenner seines Fachs, chronologisch ausgreifend zieht er Parallelen, erklärt und stellt Zusammenhänge her. Allzusehr im Heute verwurzelter Werturteile oder gar Schuldzuweisungen enthält er sich, ohne andererseits Abläufe oder Personen zu heroisieren, sodaß ein ausgewogenes Gesamtbild entsteht. Seine oft gestelzte Sprache belastet aber die Qualität des Werks. Ohne Unterlaß aneinandergereihte, komplexe Bandwurmsätze, die in Einzelfällen über eine Drittelseite gehen können, gehen zulasten der Eingängigkeit und der Verständlichkeit. Zudem ist einiges Vorwissen erforderlich. Wer mit der Geschichte des 19. Jahrhunderts nur auf Abiturientenniveau vertraut ist, wird nicht leicht folgen können. Dies läßt daran zweifeln, ob der Band in diesem Format und in der *Beck'schen Reihe,* die doch schnelle Zugriffe für wenig Geld ermöglichen soll, wirklich gut aufgehoben ist.

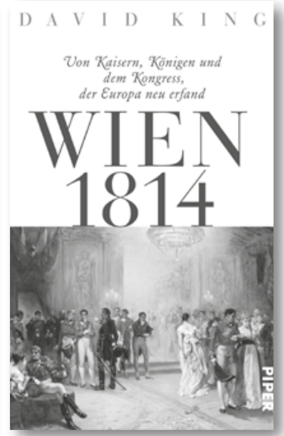
Einem ähnlichen Ansatz, viel Information für wenig Geld auf engem Raum zu bieten, folgt Wolf Gruner (*Der Wiener Kongreß 1814/15,* Reclam 2014. 261 S., 8 €). Angesichts des Preises sicherlich die erste Wahl für den vage Interessierten, muß es trotz sorgfältiger Bearbeitung enttäuschen. Es mag beachtlich sein, wie viel Information in einen winzigen Band gepreßt werden kann – Verständlichkeit und Zugänglichkeit leiden darunter. 250 Seiten Fließtext mit wenigen Absätzen, einer kaum in die Tiefe gehenden Gliederung und winziger Schrift sind Mängel, die auch ein guter Stil nicht wettmachen kann. Hinzu kommen thematische Sprünge.

Da, wie sich hier wiederum zeigt, deutsche Historiker ihr Fachwissen nicht oft mit Schreibfertigkeit verbinden, setzen die großen Verlage zur Begehung des Jubiläums auf ausländische Autoren. Ein Buch des Amerikaners David King von 2008 ist nun auf Deutsch erschienen (*Wien 1814. Von Kaisern, Königen und dem Kongreß, der Europa neu erfand,* Piper 2014. 512 S., 29.99 €). Die englischsprachige Welt bringt immer wieder Sachbuchautoren hervor, die es verstehen, inhaltlich auf hohem Niveau in einer Weise zu schreiben, der Laien folgen können. Diese Kunst des leichten, eher essayistischen Stils wird bei King zur Vorliebe für flapsige Formulierungen. Der Band erinnert streckenweise an einen Roman, direkte Rede wird eingesetzt und erreicht doch nicht die erwünschte Lebendigkeit. King legt mehr Augenmerk auf Skandale und Schlüpfrigkeiten als auf Politik und historisches Zeitgeschehen. Er läßt keine Gelegenheit aus, den Vorhang zu lüften, umgeht aber manche staatstheoretisch oder machtpolitisch bedeutsame Auseinandersetzung. Frauen werden unangemessen hervorgehoben. Nachdem Metternichs Liebeskummer den Autor entschieden mehr interessierte als dessen ordnungspolitische Vorstellungen, überrascht ein Anhang von über hundert kleingedruckten Seiten voller Literaturhinweise und Anmerkungen, der King zumindest in wissenschaftlicher Hinsicht etwas rehabilitiert.

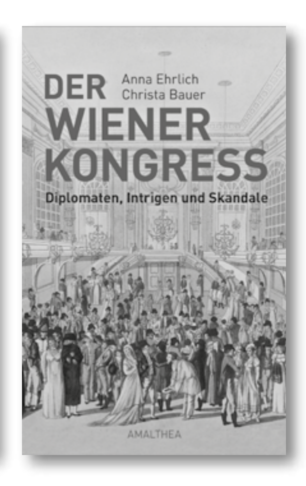
Weniger sensationistisch liest sich das konkurrierende Werk von Thierry Lentz (*1815. Der Wiener Kongreß und die Neugründung Europas,* Siedler 2014. 432 S., 24.99 €). Er läßt den politischen Ereignissen und der Diplomatie erheblich mehr Raum, ohne die feierlichen Rahmenbedingungen aus den Augen zu verlieren. Grammatische Holprigkeiten und eigenwillige Formulierungen gehen aufs Konto der Übersetzung, aber Lentz zeigt insgesamt eine Neigung zu »lässigen« Formulierungen und sucht geradezu die Gelegenheiten, respektlos über die Kongreßteilnehmer zu sprechen. Metternich ist »der hinkende Fürst«, die Monarchen der Vier Mächte »spielen sich auf«. Gliederung und Gedankenführung sind unkonzentriert und wenig einleuchtend. Dennoch: passabel.

Ein im Vergleich zu diesen Versuchen exzellentes Buch haben Christa Bauer und Anna Ehrlich verfaßt (*Der Wiener Kongreß. Diplomaten, Intrigen und Skandale,* Amalthea 2014. 304 S., 24.95 €). In größerem Format und mit einer Fülle









sorgfältig ausgewählter Abbildungen setzt es sich schon äußerlich von anderen Büchern ab. Dazu ist es von einer beeindruckend leichthändigen Vollständigkeit. Während manche eher zweitrangige Themen in keiner Darstellung fehlen, gibt es etliche Ereignisse, die einzig bei Ehrlich und Bauer angesprochen werden. Die bedeutungsvolle religiöse Feier der Monarchen Preußens, Österreich-Ungarns und Rußlands am 18. Oktober (immerhin einer der historisch ersten ökumenischen Gottesdienste aller drei christlichen Großkonfessionen und sicherlich der am prominentesten besuchte) wird beispielsweise nur in diesem Buch gewürdigt. Unverzichtbar ist der Hinweis, das Vorurteil vom nur tanzenden, aber nicht arbeitenden Kongreß entstamme dem Willen der Teilnehmer, die Kongreßarbeit nicht nach außen dringen zu lassen, weshalb etwa ein gewichtiger Teil der Botengänge durch Tunnel zwischen Hofburg und Ballhausplatz geschehen sei. Tatsächlich sei in den Ausschüssen, bei Gesandtentreffen und bei der omnipräsenten Geheimpolizei sehr viel gearbeitet worden. Auch für Laien verständlich und ohne Vorwissen genießbar führen die Autorinnen durch den historisch-politischen Bereich ebenso wie durch das Gewirr von Festivitäten und Intrigen. So entsteht ein außerordentlich vielseitiges Werk, das getragen von einer intuitiv verständlichen Gliederung den fast neunmonatigen Kongreß in seinen Facetten »erlesbar« macht.

Übertroffen wird diese Arbeit noch von Eberhard Straubs Beitrag (*Der Wiener Kongreß. Das große Fest und die Neuordnung Europas,* Klett-Cotta 2014. 255 S., 21.95 €). Der Meister der historischen Essayistik legt den Fokus in seinem konzentriert, bündig und dennoch detailliert geschriebenen Buch auf die Politik. Festlichkeiten, Skandale und »Galanterie« blendet er aus. Nur ein Fünftel des Bandes behandelt den eigentlichen Kongreß, viel wichtiger sind Straub die politischen Systeme in Europa davor und danach. Gerade diese Ausführungen liest man mit großem Gewinn.

Sein oft ironischer, aber dennoch sachlicher Stil ist eine einzige Freude. Besonderen Spott hält er für die Engländer bereit, deren schlecht informierte, ungebildete und teils lächerlich auftretende Gesandte dennoch mit weit mehr Glück und starrsinnigem Egoismus als Verstand und Gemeinsinn letztlich die größten Gewinner des Kongresses waren. Unter Durchsetzung fast sämtlicher Wünsche gingen sie, die gegen Napoleon die geringsten Opfer gebracht hatten, aus den Verhandlungen und sicherten dem Britischen Imperium die Vormachtstellung in Europa. Auch andere entscheidende Weichenstellungen für das folgende Jahrhundert weiß Straub knapp, aber höchst informativ aufzugreifen und zu erläutern: Die Konstituierung des Deutschen Bundes zur Verhinderung eines deutschen Nationalstaates, die Schaffung eines »Systems kollektiver Sicherheit«, schließlich die Umwandlung der Monarchien in Systeme öffentlicher Ästhetisierung der Herrschaftsgewalt, in denen man ansonsten bürgerlich auftrat.

Straubs Buch ist in Maßen konservativ und im Tonfall deutlich, die man einem bundesdeutschen Publikumsverlag kaum mehr zugetraut hätte. Sein Alter, seine Erfahrung und die essayistische Form erlauben ihm drastische Werturteile. An einigen Stellen kommt Straub zu klarsichtigen Aussagen mit Bezug auf unsere Gegenwart, die auch den abgebrühten *Sezession*-Leser überraschen sollten. In der jakobinischen und napoleonischen Verfolgung von Andersdenkenden und in deren Expansionsdrang sieht er den gleichen Tugenddruck walten wie in heutigen Bürgerüberwachungsprogrammen und im Menschheitsimperialismus der »Terrorbekämpfung«.

Das Buch endet mit einer ausführlichen Vorausschau in das Jahrhundert der öffentlichen Meinung, der säkularuniversalistischen Borniertheit und der Ächtung kriegerischer Gegnerschaft zugunsten ungezügelter Mordlust gegen »Feinde der Menschheit«. Solche Ligaturen machen aus einem sehr guten ein hervorragendes Werk.

Allen Autoren ist gemein, daß sie die Gemeinplätze vergangener Jahrzehnte kaum mehr einer Erwähnung für wert halten. Metternich wird entweder als sympathisch-respekteinflößend oder wenigstens als ambivalentes Schlitzohr, nie aber als finsterer Unterdrücker beschrieben. Die einhellige Meinung der Autoren, deren Werke für die nächsten Jahrzehnte die Debatten über den Wiener Kongreß beeinflussen werden, geht in eine günstige Richtung: Das Ordnungssystem der Zeit nach 1815 war eine auf vernünftige Einsicht und Friedenswillen gegründete europäische Errungenschaft, ins Werk gesetzt von verantwortlichen, traditionsverbundenen und weder liberal noch revolutionär denkenden Eliten. ■

Schöne Literatur

Roman Ehrlich: *Urwaldgäste. Erzählungen,* Köln: DuMont 2014. 272 S., 19.99 €

Nach seinem gerühmten Debüt *Das kalte Jahr* hat der gelernte Rundfunktechniker Roman Ehrlich (1983) nun einen Band mit elf Erzählungen veröffentlicht. Magischer Realismus, absurder Existentialismus, Hirnrindenprosa – solche verschatteten Schlagworte streifen bei der Lektüre den Sinn. Man mag Duktus und Form mit Ransmayr, Botho Strauß und Kubin vergleichen, allein: Ehrlich schreibt schon in einer Sonderklasse. Weniger hermetisch – für den Leser: weniger anstrengend –, näher an der aktuellen Zeit, und dennoch abgeschieden von der Zeitgenossenschaft. Ehrlich schreibt auf Distanz. Jede dieser Erzählungen will sich in unsere Träume schrauben.
Eine Geschichte, die hier in Fragmenten erzählt wird, hat den Titel »Ein Gesuch«. Leute reagieren in Alltagssituationen verbal absurd, wenigstens aber unerwartet. Ihr konversationeller Konventionsbruch wird nicht nur hingenommen, sondern beantwortet. Sie fallen aus der Rolle, und keiner hindert sie zu fallen. Ihr Grund ist bodenlos. Oder, je nach Perspektive, gerade umgekehrt, nach Gottfried Benn: »Ein Wort, ein Satz –: / aus Chiffren stiegen / erkanntes Leben, jäher Sinn.«
Wir haben mit einer Quizshowteilnehmerin zu tun, die unversehens ihr Allerinnerstes ausplaudert und gegen jede Showüblichkeit erläutert, inwiefern sie die Diagnose »Angststörung« als »Identifikationsangebot« angenommen hat. Oder mit einem Arbeitnehmer, der darum bittet, in einem anderen Segment tätig sein zu dürfen: »Aber wenn ich nun falsch zugeordnet wurde. Diese ganzen Entscheidungen sind so früh gefallen. Ich meine, wenn es nicht meinen Begabungen entspricht. Oder meinem Charakter. Wenn tief in mir drin ein anderer als der, der ich außen sein muß, hockt und leidet. Wenn der jeden Tag schreit, weil er in Ketten liegt.« – »Ich finde, Sie sollten auf ihre Wortwahl achtgeben, schließlich leben wir in einer freien Gesellschaft«, entgegnet der Entscheider. Und wird bald noch entschiedener: »Sie tragen ihr Anliegen vor mit größter Überzeugung und dabei kennen Sie noch nicht mal die Kraftwerke ihrer Seele beim Namen. Sie sehen, daß irgendwo am Horizont Rauch aufsteigt, aber Sie wissen nicht zu sagen, ob es sich um eine Fabrik handelt oder doch nur um ein Kartoffelfeuer. … Ich sage Ihnen, wo Ihr Ort ist. Ihr Ort hat sich, nachdem Sie ihn verlassen haben, umgeformt zu einer Pistolenkugel. Und jetzt fliegt sie Ihnen hinterher, wohin Sie auch gehen. Einen Hetzer haben Sie sich aus Ihrem Ort gemacht. Gehen Sie jetzt. Der Tag ist noch lang.« Ein Zarathustra redivivus!
In einer weiteren dieser meisterhaften Erzählungen entwickelt Herr Heym Nachbildungen von Zier- und Nutzpflanzen. Ihn fasziniert die »planende Intelligenz«, das genetisch eingeschriebene Reproduktionsprogramm der Pflanzen, das sich leider schwer durch Plastinate darstellen läßt. Heym ist halbzufrieden mit seiner Arbeit und läßt sich von einer Anzeige der »Agentur Lateralis – Alternative Realitäten« dazu verlokken, dort ein Päckchen Anderland zu buchen. Fortan bleibt nichts, wie es war. Fraglich bleibt, was die Agentur damit zu tun hat. Wenn du denkst, du denkst, denkst du nur, du denkst … »Was folgt, bestimmt die innere Einstellung«, dieser zweideutige Sinnspruch zieht sich auch durch diese Erzählung. Roman Ehrlich ist ein großartiger Beobachter. Er deutet das Bemerkenswerte nie aus. Eine düstere, dabei nie larmoyante Stimmung durchzieht seine sprachgewordenen Bilder. »Erst will er etwas sagen, dann wird vorne eine CD ins Radio geschoben, eine Akustikgitarre und eine Frauenstimme schwimmen durch den Bus und fallen friedlich in die Landschaft ein, diktieren das Schauen, den Rhythmus der vorüberziehenden Bäume und Fernleitungsmasten, das Hervorblitzen der Sonne durch die Äste, in die Fenster.« Große Kunst? Hier!

Sprich nur ein Wort

Walter Bauer: *Die Stimme. Geschichte einer Liebe,* Düsseldorf: Lilienfeld 2014. 128 S., 18.90 €

Walter Bauer (1904–1976) war ein äußerst produktiver Schriftsteller. Der Merseburger kam aus einfachem Haus, wurde Lehrer, begann früh mit dem Schreiben. Im Dritten Reich konnte Bauer ungehindert publizieren. Als Wehrmachtssoldat geriet er in Kriegsgefangenschaft und lebte später in Süddeutschland. 1952 emigrierte er nach Kanada. *Die Stimme* ist der Monolog eines Mannes namens Richard – ein Alter ego des Autors. Einem stumm bleibenden Gegenüber berichtet er von seiner Ankunft und ersten Zeit in Toronto. Das Buch ist 1961 erstmals erschienen. Warum wäre es für uns interessant? Zum einen aus Gründen der literarischen Qualität. Bauers Sprache ist poetisch und verdichtet, es gibt keinen falschen Ton. Eine hohe Kunst, anrührend zu schreiben ohne Rührseligkeit, nachdenklich zu

schreiben, ohne den Nachdenklichen zu geben! Zum anderen ist das zeitgeschichtliche Kolorit bestechend. Bauer kam aus einem Land, das wieder brummte. Auch, weil die Tüchtigen von damals erneut den Motor am Laufen hielten – oft bruchlos. Bauers Gedanken dazu sind leise und ohne Anklage, er klagt allenfalls sich selbst an, er sieht sich als einen aus Brueghels »Zug der Blinden«, allerdings als einen »mit Augen«: »Ich war beteiligt«. Nun kann er nicht mehr mit im Getöse der Zeit, auch nicht mit der Kühle und Sachlichkeit der neuen Intellektuellen in der alten Heimat. Er hat sich in eine geschichtslose Stadt gerettet »ohne Echo, ohne Schatten«. »Ich war in Sibirien«, schreibt Bauer – »bedeutet das noch etwas? Für den Betroffenen sicherlich; nicht für einen anderen.« Erst recht nicht in Toronto, wo sich Gestrandete aller Herren Länder verdingen, gemeinsam schweigen, entweder dem monotonen Einsamkeitsdruck erliegen oder daraus eine unzerstörbare Härte gewinnen. Richard bleibt »stumm, es entsprach meiner Situation«. Die Vergangenheit wütet im Erzähler wie eine Krankheit, die ihn im »geheimen vergiftet und ausgehöhlt« hat. Richard geht stumpfen Hilfsarbeiten nach, das Rollen und Stampfen der Maschinen tut ihm gut. Er redet nicht, schaut nur: auf Bill aus Griechenland, der vielleicht einst Odysseus geheißen hat, auf den Ukrainer, der sich immer noch so bewegt, »als ginge er über die Sommerfelder der Ukraine, über die ich gezerrt worden war«. Überall sind »Splitter der alten Welt«, »Blätter, von ihren Bäumen abgerissen.« Die Stimme, die Richard aus seiner Weltverlorenheit weckt, ist die einer Frau, die auf einer Platte Gedichte von Christina Rossetti spricht. Über den Kontakt mit dieser Sprecherin, die er lieben wird, beginnt Richard den Zauber der eigenen Sprache zu erkennen, die er »verlassen hatte, ohne sie je in Wahrheit verlassen zu können.« Später lernt er den Rußlanddeutschen Wagner kennen, der ihm beibringen wird: »Es gibt keine Verlassenheit; es gibt nur die Verlassenheit dessen, der sich selber aufgibt, weil er nur Abgründe sucht. Was kommt dabei heraus? Er kriecht, der Narziß des Leidens.« Eine großartige Wiederentdeckung!

Dieser Whisky schmeckt spektakulös

Wolfgang Sofsky: *Weisenfels. Roman,* Berlin: Matthes & Seitz 2014. 236 S., 22.90 €

Den Soziologen Wolfgang Sofsky hat Erik Lehnert in *Sezession* 29 (2009) porträtiert. Sofsky, Jahrgang 1952, war 1993 für sein Werk *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager* preisgekrönt worden. 1996 legte er sein kontrovers diskutiertes *Traktat über die Gewalt* vor, es folgten Bücher zu den Themen Freiheit, Sicherheit, Krieg, Folter, Privatheit. Mit seinen Prosaskizzen *Einzelgänger* (2013) hat sich Sofsky unter die Literaten begeben. Daß er selbst unter jene titelgebende Spezies sich rechnet, wird auch in seinem Roman *Weisenfels* (über)deutlich – selbst wenn man die beiden hier auftretenden Figuren von ihrem Schöpfer zu trennen bemüht ist. Graf Detloff (in Kindertagen: »der Depp«) von Weisenfels hat seinen Jugendfreund, den Ich-Erzähler, auf sein Schloß in dem verfallenen Städtchen geladen. Das Weisenfels des Romans erinnert an das anhaltische Weißenfels (in dessen Landkreis sich der Geburts- und Sterbeort Nietzsches befindet) der Jetztzeit, aber Indizien deuten darauf hin, daß wir uns in einer Sphäre der nahen Zukunft befinden. Detloff, darauf beschränkt sich die Handlung, führt den früheren Vertrauten durch die Gemächer des Herrensitzes. Dabei wird die Lebensgeschichte des lebensmüden Grafen aufgerufen, der fehlende Vater, die kalte Mutter, die dürftige Kindheit, die früh eingenommene Außenseiterposition, die resultierende Misanthropie. Detloff ist ein Sonderling, ein »Narr aus überlebter Zeit«. Sein Schloß hat er seit dem Tod seiner Eltern angefüllt mit Hunderten Gipsfiguren, Masken, glasierten Terrakottaköpfen und Photographien gesichtsloser Kriegstoten. »Verdächtig, so viel Abendland!« heißt es. Detloff, mit einer »Weltsicht fern der Gegenwart« begabt, philosophiert über das Gesicht, die Physiognomik, den Schädel – einen ganzen Roman entlang! Das Antlitz, so Sofskys Detloff, habe – anders als Worte – ein unmittelbares Verhältnis zur Wahrheit. Hübsche Sentenzen sind hier zu pflücken: Daß die »Unverkennbaren« stets »Menschen am Rande« seien, die sich fern der Mitte hielten. Daß der Individualitätskult der Kunstbeflissenen und Kunstblinden »eine Banalität, eine Barbarei!« sei. Daß der »Propaganda des Verbots« und mithin den »Toleranzprüfern, Zensoren und Diätmeistern«, nicht zu trauen sei, weil sie eine »Allianz der Machtgläubigen mit den Gutgläubigen« befördere. Ja, kluge Gedanken!
Sofsky unterbricht den sparsamen Fortgang seines Romans – Zimmer für Zimmer – durch kursiv gesetzte Einsprengsel: Märchen, Mythen, Erinnerungen. Dieser Roman erfordert einen geduldigen Leser. Und selbst der scharrt bald mit den Hufen: Die gräflichen Monologe über Whisky, Zigarren, Musik, Bilder und Pflanzen erscheinen prätentiös und connaisseurhaft, man zweifelt daran, wie ein derart menschenscheuer Eremit »einige Affairen« an Land gezogen haben soll, kurz: man findet inmitten dieser schwermütigen Innen- und Gesichterschau eine Geschwätzigkeit, die die Lektüre hemmt und stolpern läßt. Des Eigenbrötlers Brot schmeckt etwas sauer.

Ellen Kositza

Das Gesetz des Handelns ist verloren

Carl Schmitt/Ernst Rudolf Huber: *Briefwechsel 1926–1981*. Mit ergänzenden Materialien. Hrsg. von Ewald Grothe, Berlin: Duncker & Humblot 2014. 617 S., 79.90 €

Der Briefwechsel zwischen Carl Schmitt (1888–1985) und seinem Schüler und Kollegen Ernst Rudolf Huber (1903–1990) gehört zu den langerhofften Desiderata der Schmitt-Forschung. Der Mühe der Herausgeberschaft hat sich mit Ewald Grothe, seit 2011 Leiter des Archivs des Liberalismus der Friedrich-Naumann-Stiftung, jemand unterzogen, der bislang in der CS-Gemeinde kaum in Erscheinung getreten ist. Als Rechtshistoriker (mit Schwerpunkt Verfassungsgeschichte) bringt er aber gute Voraussetzungen mit.

Die Kommentierung der Briefe ist solide, wenngleich an einigen Stellen etwas uneinheitlich. So wird beispielsweise zwar erklärt, was Nihilismus bedeutet, nicht aber, was Huber meinen könnte, wenn er 1947 rückblickend schreibt, daß es »notwendig und wichtig« gewesen sei, daß »wir damals die Schiffe hinter uns verbrannt haben«. Gerade aber in dieser Rückhaltlosigkeit, die auch in der Nachschau nicht verschwiegen wird, liegt die Bedeutung des Briefwechsels, der seinen Kulminationspunkt in den Jahren 1932 bis 1936 hat. Die Korrespondenz umfaßt 219 Schreiben und erstreckt sich über einen Zeitraum von 56 Jahren, von 1926 bis 1981. Dabei war die Ausgangssituation ein Lehrer-Schüler-Verhältnis. Huber, für den das Erlebnis der Jugendbewegung prägend war und blieb, promovierte 1927 bei Schmitt in Bonn und wurde anschließend von Schmitt beim akademischen Fortkommen gefördert.

In der Endphase der Weimarer Republik publizierte Huber unter verschiedenen Pseudonymen in den Organen der Jungkonservativen. Oft handelt es sich dabei um Texte, die sich auf Arbeiten von Schmitt beziehen. Er setzte sich aber auch in Fachorganen mit Schmitt auseinander und ließ schon früh durch wohlbegründete Kritik eine eigenständige Position erkennen, die Schmitt, sonst sehr empfindlich, zu schätzen wußte. Das Vertrauensverhältnis führte dazu, daß Schmitt Huber zu seinen Beratungen der Präsidialkabinette und Reichswehrführung heranzog. Beim sogenannten »Preußenschlag« gegen die sozialdemokratische Regierung in Berlin gab es eine Arbeitsteilung: Schmitt hielt sein Plädoyer in Leipzig, und Huber übernahm mit seiner Schrift *Reichsgewalt und Staatsgerichtshof* (1932) die publizistische Rechtfertigung.

Im Mai 1933 traten beide in die NSDAP ein, Schmitt wechselte an die Friedrich-Wilhelms-Universität nach Berlin, Huber erhielt einen Lehrstuhl in Kiel (später Leipzig und Straßburg). Die Jahre bis 1936, als Schmitts Entmachtung erfolgte, sind von großer Übereinstimmung im gemeinsamen Ziel, dem Aufbau einer nationalsozialistischen Staats- bzw. Rechtswissenschaft, geprägt. Es geht im Briefwechsel um Personalfragen, Veröffentlichungen und Tagungen, die alle dazu dienen, diesem gemeinsamen Ziel näher zu kommen.

Dann kommt es zu einer nahezu zweijährigen Unterbrechung des Briefwechsels, ohne daß die Gründe dafür recht deutlich werden. Die Wiederaufnahme setzte 1938 ein, als beide über den real existierenden Nationalsozialismus desillusioniert waren. Schmitt hatte das mit seinem *Leviathan* für Eingeweihte sichtbar gemacht. Huber legte mit *Heer und Staat in der deutschen Geschichte* eine verfassungsgeschichtliche Publikation vor, die man als eine Absage an die Unterwerfung des Staates unter die Partei lesen konnte. Dennoch blieb Huber durch seine *Verfassung* (1937), die 1939 als *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches* eine zweite Auflage erfuhr, der maßgebliche Verfassungsrechtler des Dritten Reiches.

Die interessanteste Phase des Briefwechsels setzt daher ein, als sich das Dritte Reich seinem Ende nähert und vor allem Huber die Motive seines Handelns hinterfragt und die Situation kritisch zu beurteilen beginnt. Diese Auseinandersetzung wird nach einer Unterbrechung des Briefwechsels in der unmittelbaren Nachkriegszeit fortgesetzt. Huber ist als guter Protestant durchaus bereit zu einem Schuldeingeständnis, was dem Katholiken Schmitt völlig fernlag, der sich vor allem ungerecht behandelt fühlt. Huber gelingt es, nach schweren Jahren, in denen seine Frau als Anwältin das Geld für den Unterhalt der Großfamilie (fünf Söhne, darunter der ehemalige EKD-Vorsitzende Wolfgang Huber) verdiente, den Weg zurück an die Universität zu finden. Schmitt bleibt außen vor. Huber hat dazu eine Rechtfertigungsschrift über seine NS-Zeit verfaßt (die neben anderen wertvollen Zeugnissen im umfangreichen Anhang des Bandes abgedruckt ist), in der er sein Engagement als Verhinderung des Schlimmeren rechtfertigt (was nicht überzeugen kann). Ehrlicher urteilt er 1950 in einem Brief an Schmitt: »Die Chance, das Gesetz des Handelns für die Mitte zu gewinnen, für die wir unsere Existenz aufs Spiel gesetzt haben, ist verloren, und wird nicht wiederkehren. Europa hätte nicht anders als durch ein hegemoniales System zu einer dritten Position werden können.« In diesem Bekenntnis liegt der Schlüssel für so manches politische Engagement der dreißiger Jahre, nicht nur für das von Schmitt und Huber.

Erik Lehnert

Unstrittiges über Umstrittenes

Michael Kühnlein (Hrsg.): *Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2014. 604 S., 79 €

Die verbreitete Redeweise von Postpolitik, Postsäkularismus und Postdemokratie läßt auf ein Unbehagen über die Insti-

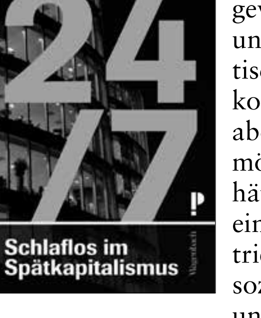
tutionen des politischen Alltags schließen. Zwar funktionieren diese formal scheinbar reibungslos. Dennoch gibt es immer weniger Interesse und Anteilnahme an wichtigen Einrichtungen des politischen Systems.
Vor dem Hintergrund einer derartigen Stimmungslage hat der Philosoph Michael Kühnlein eine Reihe prominenter Autoren aus Wissenschaft (stellvertretend seien Volker Gerhardt, Claus Leggewie und Otfried Höffe genannt) und Politik (Wolfgang Schäuble und Gesine Schwan) versammelt, die umstrittene Kategorien wie das Vorpolitische, das Politische und vergleichbare Denkfiguren klären sollen. 29 Beiträge versuchen, vielfältige Zugänge zur schwer greifbaren Problematik der Legitimitätsgrundlagen zu finden.
Die Debatte über Politisches und Unpolitisches stößt in Deutschland auf viel größere Vorbehalte als in Frankreich – wohl in erster Linie deshalb, da man hierzulande an Vorläufer heutiger Diskutanten wie den frühen Thomas Mann mit dessen *Betrachtungen* und Carl Schmitt denkt, deren Problemstellungen und Ansätze gegenwärtig fast einhellig und ohne Prüfung abgelehnt werden. Die linke Philosophin Chantal Mouffe, um ein herausragendes Beispiel der Kontroverse jenseits des Rheins zu erwähnen, hat immerhin den Mut, das antagonistische Modell Schmitts in ein agonistisches umzuformen. Das bedeutet, sie lehnt zwar die Freund-Feind-Differenzierung Schmitts als Kriterium des Politischen ab, will aber als Gegengewicht zur weithin sichtbaren Entpolitisierung immerhin die Gegnerschaft zwischen den Parteien deutlicher betont wissen.
Ein solches Ansinnen fehlt in dem Sammelband vollständig. Daß Politiker wie Schäuble über Gemeinplätze (»Der Mensch braucht Grenzen«) nicht hinauskommen, verwundert nicht. Aber selbst ein Fachmann für politische Philosophie, Jean-Pierre Wils, kann mit Politischem und Vorpolitischem im Grunde wenig anfangen. Die Gefahr des Irrationalismus, so sehen es manche der Autoren, schwebe unausgesprochen über derartigen Versuchen, die daher weniger konstruktiv als rekonstruktiv anmuten. Der Herausgeber legt sich bereits in den Anfangsbemerkungen fest. Er stuft das Vorpolitische, in Abgrenzung zu manchen traditionellen Interpretationen, ohne Analyse, aber natürlich politisch überkorrekt, als »Ort der Freiheitsqualifizierung« ein.
Nichtsdestoweniger lohnt sich eine Beschäftigung mit diesen Fragestellungen. Die Grundtendenz der einzelnen Aufsätze zeigt, wie groß der Nachholbedarf gegenüber den viel originelleren französischen Philosophen ist, die zumeist als »Linksheideggerianer« eingestuft werden.

Felix Dirsch

Augen auf!

Jonathan Crary: 24/7. *Schlaflos im Spätkapitalismus,* Berlin: Wagenbach 2014. 110 S., 14.90 €

In Nordamerika gibt es einen Sperlingsvogel, der auf seinen Wanderungen zwischen Alaska und Mexiko sieben Tage lang wach bleiben kann; in den Neunzigern gab es Pläne, ganze Stadtregionen aus dem All mittels riesiger Sonnenspiegel nachts auszuleuchten; Schlafentzug als Folter wurde bereits durch Stalins NKWD planmäßig eingesetzt und hat jüngst durch US-Dienste eine weitere Verfeinerung erfahren.



Jonathan Crary, Professor für Kunsttheorie in New York, führt diese drei Beispiele zu Beginn seines Essays 24/7 an, um die Dimension seines Themas auszumessen: Es gibt trotz aller Bemühungen der kapitalistischen Krake weiterhin nichtvernutzbare Refugien. Irgendwann erlöschen Aufmerksamkeit und Konsumbereitschaft in jedem Menschen, und zwar ziemlich zuverlässig nach einem langen Tag voller Arbeit, Konsum, Kommunikation, Erreichbarkeit und Reizflut. Der einzelne kommt in diesen Wellentälern der Präsenz, in diesen Phasen der Ungestörtheit zu sich selbst. Diese Gliederung des Tages und der Woche bringt ihn von ganz alleine auf Gedanken jenseits einer Einpassung in den unausgesetzten Daten-, Arbeits- und Güterstrom.
Crary beschreibt die Homogenisierung der Zeit aus der gleichmacherischen Grundtendenz des Kapitalismus heraus, der bisher an einem der letzten Naturhindernisse scheitere: am Schlaf. Dessen Dauer und Ungestörtheit nehme zwar seit 150 Jahren kontinuierlich ab, aber beseitigt oder beherrscht werden könne er nicht. Es ist also Folge der Vernutzungslogik, wenn man den Sperling untersucht, um zu erfahren, was ihn wach hält; wenn man mit künstlichem Licht experimentiert, um eine Stadt zu schaffen, die niemals schläft; und wenn man jene um den Schlaf bringt, denen man ihr völliges Ausgeliefertsein demonstrieren möchte.
Im Kern geht Crarys marxistisch aufgeladene Kritik nicht über das hinaus, was F. G. Jünger in der *Perfektion der Technik* oder Konrad Lorenz in den *Sieben Todsünden der zivilisierten Menschheit* bereits ausgeführt haben. Es ist heute eben alles in einem Maß extrem geworden, das Jünger und Lorenz theoretisch beschreiben konnten, praktisch aber wohl nicht für möglich gehalten hätten: Wir leben in einem »Nonstopbetrieb von Konsum, sozialer Isolation und politischer Ohnmacht«, in den sich der einzelne freiwillig eingliedere, um nichts zu verpassen. Selbst intelligente Leute halten es mittlerweile für völlig normal, während eines Gesprächs oder einer Mahlzeit eingehende SMS zu checken oder den Anrufer

stets dem Anwesenden vorzuziehen. Crary wendet das gesellschaftskritisch und sieht die »Paradoxie eines öffentlichen und privaten Lebens, das durch ein unvorstellbares Ausmaß an Aktivität vibriert, während all diese ruhelose Geschäftigkeit und Betriebsamkeit einem faktischen Stillstand dient: der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse.«
Wie gegensteuern? Crary findet nur Beispiele privater Attacken auf das Eigentum, nennt Kommune-Ideen, Gemeinschaftsgärten und allerlei Ausstiege. Aber natürlich kommt er von seinem Standpunkt aus nicht auf Tradition oder Religiosität als Widerpart zur gleichförmigen Zeit der 24/7-Welt. Und dennoch steckt in seinem Buch eine Erklärung für den Umstand, daß man oft mit jenen Linken einen gemeinsamen Nenner hat, die den Anforderungen des Spätkapitalismus nicht mehr entsprechen wollen. Denn dieser ist nichts anderes als eine Generalattacke auf alles, was der eine mit »solidarisch«, der andere mit »Gemeinschaft« beschreibt.

Götz Kubitschek

Keine Stunde Null

Keith Lowe: *Der wilde Kontinent. Europa in den Jahren der Anarchie 1943–1950,* Stuttgart: Klett-Cotta 2014. 526 S., 26.95 €

Von einer Stunde Null ist nichts zu halten, jedenfalls von jener nicht, die am 8. Mai 1945 angebrochen sein soll. Wann war der Zweite Weltkrieg in Europa zu Ende? Als Deutschland kapitulierte? Kaum ein Sudetendeutscher würde das bestätigen, als er Monate danach aus seinem Haus geprügelt und auf einen Todesmarsch geschickt wurde, und kaum einer jener Soldaten, die auf den Rheinwiesen hungerten und verreckten. Kein Spätheimkehrer aus Sibirien, keine kahlgeschorene Kollaborateurin aus Frankreich, kein Litauer oder Rumäne, der den Kampf gegen die sowjetische Okkupation seines Landes aufnahm, und schließlich auch keine Frau, deren Kinder noch im Winter 1947 in den Ruinen einer zerbombten Stadt erfroren oder verhungerten.

KEITH LOWE
DER WILDE KONTINENT
EUROPA IN DEN JAHREN DER ANARCHIE 1943–1950

»Die Geschichte Europas in den ersten Nachkriegsjahren war daher nicht in erster Linie eine des Wiederaufbaus«, schreibt der 1970 geborene Historiker Keith Lowe in seinem Buch: »Zunächst war es eine Geschichte des Abstiegs in die Anarchie.« Lowe beginnt mit einer Bestandsaufnahme dessen, was in den letzten Kriegsjahren zerstört wurde, und stellt neben die dingliche Welt die Zerschlagung jeder Hoffnung auf Besserung und die Zerrüttung der Moral, die Menschenleere und den alles beherrschenden, jeden zermürbenden Hunger. Er spart in der Schilderung der unmittelbaren Nachkriegszeit nicht die Rache aus, der vor allem die Deutschen anheimfielen, nicht die ethnischen Säuberungen, deren Opfer zuerst die Juden und manche Ostvölker, dann die Deutschen und die Minderheiten hinter neugezogenen Grenzen waren, und kommt schließlich zur tatsächlichen Fortsetzung der Waffengänge in den Bürgerkriegsgebieten und den sowjetisch besetzten Gebieten, jenen »Kriegen in Kriegen«, die den Frontverlauf verworren und das Kriegsende so langgedehnt machten.
Lowes Arbeit ist für deutsche Leser zweierlei: Zum einen ist sie ein Lehrstück in unaufgeregter Relativierung dessen, was uns als das absolut Böse gilt – das Verbrecherregime Hitlers. Millionen Deutsche verloren »mitten im Frieden« ihr Leben, fast alle waren völlig wehrlos. Zum anderen wird deutlich, warum fixe Daten Setzungen dessen sein können, der etwas vertuschen will: Es ist bis heute den besonders erfolgreich umerzogenen deutschen Politikern nicht klar, warum ein estnischer oder rumänischer, ungarischer oder finnischer Politiker den 8. Mai nicht an der Seite der Russen und Amerikaner als einen Tag der Befreiung oder als tolle Stunde Null begehen möchte, sondern einen Tag aus dem Jahre 1990 für das angemessene Datum hält. Noch um 1960 wäre es – schon aus eigenem Erleben heraus – keinem Deutschen eingefallen, hinter der bedingungslosen Kapitulation das Ende allen Leids zu vermuten.

Götz Kubitschek

Gegen die Liberalen – von links

Jean-Claude Michéa: *Das Reich des kleineren Übels,* Berlin: Matthes & Seitz 2014. 191 S., 19.90 €

Nicht nur in Deutschland geriert sich die radikale Linke als militanter Arm des etablierten Linksliberalismus. Doch während sich hierzulande kein linker Theoretiker – der 2014 verstorbene Werner Pirker ausgenommen – ob dieser Mesalliance grämt, leidet in Frankreich Jean-Claude Michéa spürbar an ihr. Vor allem die Weigerung linker Aktivisten, sich einzugestehen, daß eine tiefgreifende Einheit des politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Liberalismus nicht zu bestreiten ist und es aus diesem Grund unhaltbar erscheint, den einen Liberalismus abzulehnen und den anderen zu befürworten (was im übrigen auch für die rechte Geisteswelt zutreffe), verärgert den politischen Philosophen. Mit Verweis auf die prämarxistischen Sozialisten will Michéa die kritiklose Adaption liberalen Fortschrittsdenkens durch linke Strömungen überwinden. Seine darauf aufbauende Fundamentalkritik der Entwicklungsstränge des Liberalismus und der politischen Linken (die bisweilen allerdings in *name dropping* ausufert) erstreckt sich über die letzten Jahrhunderte und trifft

Trotzkisten wie Kommunisten, Radikalsozialisten wie postmoderne Antifaschisten. Sie macht auch vor undogmatischen 68ern nicht halt. Deren Streben nach Befreiung von Sitten, Anstand und Moral habe der heute längst vollzogenen Konversion ganzer linker Strömungen zum hedonistischen Konsumismus westlicher Prägung vollends Tür und Tor geöffnet. Diese Bejahung des »Reich des kleineren Übels« – also der liberalen Weltordnung an sich – korreliere mit der Abwendung vom Volk als Bezugsgröße.

Was Michéa in diesem 2007 in Frankreich verlegten Essay einfordert, ist die Befreiung der (radikalen) Linken vom individualistischen liberalen Geist. Sein Ideal ist ein emanzipatorischer – nicht pejorativ zu begreifender – »Populismus«, der sich an einem wertegebundenen »ursprünglichen Sozialismus« orientiert, dessen Grundmaximen »Moral« und »Gemeinschaft« bedeuten und dem der Abschied von Wachstumsideologie und One-World-Streben innewohnt. Das klingt in weiten Teilen nach den kapitalismuskritischen Sentenzen Alain de Benoists. Tatsächlich zeigt sich Benoist von Michéa begeistert. In seinen autobiographischen Gesprächen (*Mein Leben,* Berlin 2014, vgl. *Sezession* 63) lobt er den linken Querdenker als »Ausnahmemenschen«, dessen Werke »zum Besten zählen, was in den letzten Jahren veröffentlicht wurde.« Diese Eloge bezieht sich nicht nur auf die vorliegende Arbeit, sondern desgleichen auf Michéas Orwell-Exegese, die insbesondere den konservativen Impetus des Totalitarismuskritikers akzentuiert. Sie bezieht sich ferner auf Michéas Analysen »linker Mysterien« und den Sündenfall linker Politik: die vollzogene Entfremdung vom »kleinen Mann«.

Michéas sozialistischer Antiliberalismus stößt in der heterogenen französischen Linken auf wenig positiven Widerhall. Er wird dafür um so mehr von Benoist sowie von linksnationalistischen Kreisen um die Zeitschrift *Rébellion* und um Alain Sorals Vereinigung »Égalité & Réconciliation« gepriesen. Nach Lektüre dieses Bandes verwundert dieser Sachverhalt nicht.

Benedikt Kaiser

Körperlieder statt Koselieder

Bernhard Lassahn: *Frau ohne Welt. Trilogie zur Rettung der Liebe. Teil II – Der Krieg gegen das Kind,* Waltrop: Edition Sonderwege 2014. 171 S., 14.90 €

Bernhard Lassahn hat folgenden Aufruf als Überschrift für seine antifeministische Trilogie *Frau ohne Welt* gewählt: »Frauen, liebt Männer! Männer, liebt Frauen! Lest *Frau ohne Welt!*« Das ist als wegweisende Anleitung zu verstehen. Antifeministische Mottos lauten nämlich gern so: Warum Frauen unser Untergang sind. Oder noch böser: Wie das verlogene Geschlecht zum Herrschergeschlecht geworden ist. Solche *claims* sind Wasser auf die Mühlen vieler: der Zahlväter, der entsorgten Männer, der Frauenquotenopfer. Jene, die unter Etiketten wie »Maskulisten« sich sammeln, haben die (oft verständliche) Wut der Ge- und Enttäuschten im Bauch. Macht sie das zu Rechthabern? Liebenswert macht es sie jedenfalls nicht. Es läßt sie als schnaubende Verlierer mit Zornesfalten aussehen.

Lassahns Buch, nach *Der Krieg gegen den Mann* (2013, siehe *Sezession* 55) Teil II seiner Trilogie, hebt sich in mehrfacher Weise positiv von vielen Verdammungs- oder Jammerschriften des Genres ab. Man könnte sagen: Der Autor denkt *cum ira et studio*. Und er schreibt glänzend, mit souveränem Witz, der nur ausnahmsweise zur Häme wird – obgleich ein gewisses Überschnappen angesichts der Lage der Dinge bisweilen naheläge. Dem Schriftsteller (bekannt für seine *Käpt'n Blaubär*-Geschichten) und Liedermacher geht es in diesem Band um den »Krieg gegen das Kind«. Er konstatiert eine politische und mediale Agenda, die erstens der Kinderverhinderung diene und zweitens alles tue, um die Lebensbedingungen von Kindern »an die Bedürfnisse mit sich selbst beschäftigter Erwachsener« anzupassen. Klingt zu drastisch? Nach der Lektüre gewiß nicht. Lassahn geht mit seiner Analyse weit über die mittlerweile bekannten Schaustücke des Genderzirkus, der Sexpädagogik und der Scheidungsscharmützel auf den Rücken von Kindern hinaus. In siebenundzwanzig kurzen Kapiteln wird die »staatliche Marschmusik« interpretiert, in deren Rhythmus als »Nebengeräusch immer die Verspottung der Familie« mitklingt. »Wenn man das Verhältnis Mann-Frau isoliert betrachtet und dabei Kinder und die gesamte Frage der Fruchtbarkeit ausklammert, dann versucht man, mit einer zweidimensionalen Sicht ein dreidimensionales Problem zu lösen. Das geht nicht. So bekommen wir nicht nur keine Kinder mehr, wir halten es auch miteinander nicht mehr aus.« Der Angelpunkt wäre hiermit umrissen. Wie gehen wir mit ihr um, mit dieser »dritten Dimension«, die doch die Frucht der Liebe sein soll?

Besonders schockierend ist, was uns Lassahn über die wenig bekannten Seiten der Kinsey-Studien aufdeckt. Alfred Kinsey, »Dr. Sex«, wird heute als Säulenheiliger der Aufklärung verehrt. Man lobt, wie er durch die Veröffentlichung seiner Umfragen und Untersuchungen in Diensten der Rokkefeller Foundation die Amerikaner und Europäer von ihrer »spießigen« Sexualmoral befreit hatte. Seither durfte über geheime Vorlieben (von Homosexualität bis Sex mit Tieren und Minderjährigen) offener verhandelt werden. Kinsey hat sich in besonderem Maße für

die Orgasmusfähigkeit kleiner Jungen interessiert. In seinen »Studien« an 317 Säuglingen und Kindern ermittelte er, daß bereits knapp Einjährige zu bis zu »14 Orgasmen innerhalb von 38 Minuten« gelangen könnten, was Kinsey »zuverlässig« an Zeichen wie Schluchzen oder heftigem Schreien erkannt haben wollte. Lassahn interessieren nicht nur die Knackpunkte und Sollbruchstellen der modernen Auffassung von Kindheit, er kennt auch das Gelingende und Gelingenkönnende. Immerhin ist er von Berufs wegen Poet. Das macht die Lektüre trotz aller Schauder lohnend: Hier wird verdichtet!

Zu einigen Details könnte man einwenden, daß Lassahn Sonderfälle unlässig als heutige Normalität beschreibt. Die allerwenigsten Kindergärten besuchen Trauungen lesbischer Paare, auf deutschen Amtsformularen werden Mutter und Vater immer noch nicht mit »Elter 1« und »Elter 2« bezeichnet. Ausgeschlossen ist hingegen nicht, daß sich Lassahn bei all dem seismographisch betätigt.

Ellen Kositza

Antifa bizarr

Bettina Blank: *»Deutschland, einig Antifa«? »Antifaschismus« als Agitationsfeld von Linksextremisten,* Baden-Baden: Nomos 2014. 412 S., 64 €

Die Themenfelder »Antifaschismus« und »Kampf gegen rechts« sind immer noch ein Desiderat der kritischen wissenschaftlichen Forschung. Insofern ist fast jede Untersuchung begrüßenswert, die Licht in das Dunkel wirft. Damit ist allerdings bereits alles Positive gesagt im Fall der Publikation *»Deutschland, einig Antifa«*? Deren Problem fängt mit der Autorin an. Bettina Blank arbeitet für den baden-württembergischen Verfassungsschutz. Die berufliche Einbindung in diese Behördenstruktur und das dahinterstehende Geflecht politischer Interessen mindert den wissenschaftlichen Wert der Arbeit erheblich, da von freier, zumindest theoretisch ergebnisoffener Forschung keine Rede sein kann. Ein von der erwarteten Norm abweichendes Resultat könnte die Autorin gar nicht publizieren, da sie sonst ihren beruflichen Status riskierte.

Auch liefert das formal sachlich gehaltene Buch nichts wesentlich Neues, das man nicht an anderer Stelle schon gelesen hätte. Inhaltlich bleibt es auf der Linie der »antiextremistischen« Doktrin. So werden noch einmal die Anfänge des orthodoxen »Antifaschismus« in der Vorkriegs-Komintern erläutert. Kapitel widmen sich der DKP, der VVN, der Partei Die Linke und den »Autonomen«. Zudem wird auf Strategieansätze und Positionen der genannten Gruppen eingegangen. Das ist alles weitgehend bekannt und führt, bedingt durch den Verfassungsschutz-Hintergrund der Autorin, bewußt nicht zu den eigentlich interessanten Fragen. Erhellend wäre vielmehr, diese Phänomene nicht vom gesellschaftlichen Mainstream abzuspalten, sondern als eingespielten Teil desselben zu begreifen. Nur so sind die Funktion, die juristisch-mediale Schonung und die Beständigkeit des Phänomens »Linksextremismus« wirklich zu erkennen und dessen weitgehende ideologische Übereinstimmung mit allgemeinen globalen Prozessen. Schließlich ist es kein Zufall, daß »Linksextremisten« viele Taten »antirassistisch« begründen, während gleichzeitig von der Regierung, internationalen Institutionen und finanzstarken Stiftungen »antirassistische« Kampagnen durch die Medien getragen werden.

Der Behördenapparat, als dessen Teil die Autorin fungiert, ist darauf ausgerichtet, neben dem Schutz der Verfassungsorgane, den Zeitgeist im Sinne der herrschenden politischen Kultur zu unterstützen und abweichenden Positionen persönliche Nachteile zukommen zu lassen. So dienen Namensnennungen in Verfassungsschutzberichten ja kaum der Sachinformation von Normalbürgern, sondern der Diskreditierung echter oder vermeintlicher Gegner der derzeitigen politischen Kaste. Staatlich abgesegnet, sollen berufliche und soziale Nachteile initiiert werden. Wenn aber die Behördenmitarbeiterin Blank auf Seite 400 plötzlich »Zivilcourage« fordert – als »Gegenteil von Avancen an den Zeitgeist, als die Bereitschaft, sich unter Inkaufnahme persönlicher Nachteile gegen den vorherrschenden Trend zu stellen, der eigenen Überzeugung folgend verantwortlich zu handeln« – bekommt ihre Schrift eine mindestens bizarre Note.

Claus-M. Wolfschlag

Outgesourcte Kindheit

Rainer Stadler: *Vater Mutter Staat. Das Märchen vom Segen der Ganztagsbetreuung – Wie Politik und Wirtschaft die Familie zerstören,* München: Heyne 2014. 272 S., 19.99 €

Unter den mittlerweile zahlreichen Büchern, die sich mit unserer nach ökonomischen Gesichtspunkten ausgerichteten Familienpolitik beschäftigen, ist dies eines der besten. Es mag weh tun, dies als (flankierenden) Beleg ins Feld zu führen: Rainer Stadler ist mitnichten ein Konservativer, er ist Redakteur des Magazins der *Süddeutschen Zeitung.* Wer noch einen winzigen missionarischen Eifer verspürt, sollte dieses Buch an zeitgenössisch sozialisierte junge Eltern verschenken, denn hier schreibt ein in ideologischer Hinsicht völlig Unverdächtiger. Einer, der noch dazu ein großes Herz für Frauen hat, der nicht müde wird, die Väter ob deren Erziehungsmüdigkeit und Karrieresucht zu geißeln. Stadler faßt die Debatte in fünfzehn Kapi-



teln (etwa »Frauen in die Produktion?«, »Ideologie statt Wissenschaft«, »Verschulte Kindheit«) pointiert und stilsicher zusammen. Unsereins mag es für naiv halten, daß sich ein längst erwachsener Mensch darüber wundert, daß Grüne und Sozialdemokraten eine »outgesourcte« Kindheit als Fortschritt betrachten, daß »ausgerechnet« das linksalternative Milieu den Ausbau von Betreuungseinrichtungen fordert. Stadler unterstützt den Protestbrief einer grünen Lokalpolitikerin, wonach von ihrer Partei »einer Gelbbauchunke mehr Respekt entgegengebracht werde als einem weinenden Kleinkind oder einer Mutter, die mit ganzer Seele Mutter ist.« Er kennt sämtliche relevanten Studien zur frühkindlichen Fremdbetreuung, er stellt sie kritisch dar und wettert nicht, fragt sich aber, was mit einer Klientel los sei, die auf Helm und Gurt, auf Ökoessen und Frühenglisch höchsten Wert lege, aber vor lauter Effizienzdenken die Tiefenschichten der kindlichen Entwicklung zur Seite schiebe. Stadler räumt gründlich mit jenen Frauenzeitschriftslogans auf, wonach eine »zufriedene Mutter« (die am Arbeitsplatz ihre Ruhe hat und sich nicht mit den oft redundanten Tätigkeiten der Nestpflege aufhalten muß) am besten für das Kind sei. Er spricht von einer geradezu systematischen »Entmutterung« und verschweigt nicht den Verrat der Frauenbewegung an den Müttern. Hart geht er mit der seit Jahren praktizierten Familienpolitik ins Gericht, die durch das Elterngeld allein die Doppelverdienerehe begünstige. Hervorragend ist das Kapitel über die Nobelpreisträger Alva und Gunnar Myrdal, die das fadenscheinige Modell des schwedischen Sozialstaats und seines Kinderbetreuungssystems initiierten. Den Myrdals ging es um die von elterlicher Prägung befreiten Kinder, die im Rahmen einer staatlichen Rundumbetreuung sich »geschmeidig ins Arbeits- und Gesellschaftsleben einfügen« sollten. Statt auf Bestrafung wurde auf »soziale Mißbilligung« gesetzt, damit ein »ganzes System sozialer Tabus« heranwachse, dem sich die Kinder als einer selbstverständlichen Sache unterwerfen. An zahlreichen Stellen spricht Stadler vom propagandistischen Druck, der auf die Wissenschaft ausgeübt werde. Wer Karriere machen wolle, müsse der Politik nach dem Munde reden. Erwähnen muß man in diesem Atemzug allerdings, daß auch Stadler, der wirklich alles gelesen hat, ausgerechnet Birgit Kelles Bestseller *Dann mach doch die Bluse zu* nicht erwähnt, obwohl dort vieles vorgekaut wurde, was Stadler nun eloquent wiederholt.

Ellen Kositza

Warum es keine Utopien mehr gibt

Thomas Schölderle (Hrsg.): *Idealstaat oder Gedankenexperiment? Zum Staatsverständnis in den klassischen Utopien,* Baden-Baden: Nomos 2014. 320 S., 52 €

Utopien entstehen aus einem Impuls heraus, der seinen Ursprung in der als mangelhaft empfundenen Gegenwart hat. Worin dieser Mangel besteht, ist nebensächlich. Wichtig ist nur, daß er als solcher empfunden wird. Beim Blick auf unsere Gegenwart drängt sich die oft beschworene Alternativlosigkeit als ein solcher geradezu auf. Insofern müßten, schon als Gegenreaktion, zahlreiche Utopien die Runde machen. Doch das einzige, was es in erwähnenswerter Anzahl gibt, sind Dystopien, in denen dieses liberale System der Alternativlosigkeit an sein Ende kommt.



Um den damit verbundenen Verlust an Fabulierkunst und Freiheit des Geistes deutlich zu machen, ist der vorliegende Sammelband bestens geeignet. Er versammelt kundige, wenn auch manchmal etwas blutleere Beiträge über die wichtigsten »klassischen Utopien«. Der Herausgeber Thomas Schölderle wurde vor einigen Jahren mit einer Arbeit zur Geschichte der Utopie mit Schwerpunkt auf dem für die ganze Gattung namengebenden Werk von Thomas Morus promoviert. Wenig überzeugend ist nur das Korsett, in das die Vorstellung der einzelnen Utopien gezwängt wurde: Idealstaat oder Gedankenexperiment? Handelt es sich dabei um einen Kniff, um den Gegenstand der Betrachtung in gebührendem Abstand zu halten? Was soll ein Idealstaat anderes sein als ein Gedankenexperiment? Denn immerhin liegt die Bedeutung der Utopie laut Herausgeber darin, »das Denken offen zu halten für Alternativen«.

Größerer Bekanntheit dürften sich lediglich Platons *Politeia* und Morus' *Utopia* erfreuen. Insofern ist es wichtig, daß der *Sonnenstaat* des Dominikanermönchs Campanella ebenso besprochen wird wie *Christianopolis* des deutschen Pfarrers Andreaes, beide aus dem frühen 17. Jahrhundert. Hinzu treten Fénelons *Abenteuer des Telemach* als Beispiel des Fürstenspiegels, die Romanutopie *Das Jahr 2440* von Mercier und schließlich die Dystopie *Wir* des Russen Samjatin aus den 1920er Jahren, um nur die wichtigsten zu nennen. Die inhaltlichen Unterschiede zwischen den Werken sind so groß wie die Zeitabstände, die zwischen ihnen liegen.

Auf das Problem der Umsetzung des Idealstaats, was zugleich das Ende des Gedankenexperiments wäre, kommt Richard Saage im Nachwort zu sprechen, auch wenn seine Überlegungen etwas merkwürdig anmuten. Utopische Kommunen seien an »inneren Zwistigkeiten« und der »Konkurrenzsituation zur kapitalistischen Marktökonomie« gescheitert, Großexperimente wie das sowjetische an den »Schnittmengen mit dem archistischen Modell der klassi-

schen Utopietradition«. Daß der Mensch für solche Dinge nicht gemacht ist, kommt Saage nicht in den Sinn. An heutige Utopien stellt er folgende Forderung: Sie müßten dem Fortschrittsglauben (aber nur im Sinne des »einen« Ziels) entsagen, die Kritik an sich selbst gleich mitliefern, und es dürfe sie nur im Plural geben: »Um ihre Akzeptanz muß unter fairen Konkurrenzbedingungen in einer demokratischen Öffentlichkeit gerungen werden.« Ein solch armseliger Satz erklärt hinreichend, warum es keine Utopien mehr gibt. Platon hätte heute keine Chance.

Erik Lehnert

Fast vergessen: Johannes Haller

Benjamin Hasselhorn/Christian Kleinert (Bearb.): *Johannes Haller (1865–1947). Briefe eines Historikers* (= *Deutsche Geschichtsquellen des 19. und 20. Jahrhunderts,* Bd. 71), München: De Gruyter Oldenbourg 2014. 679 S., 109.95 €

Max Weber erlebte anläßlich seines 150. Geburtstages einen regelrechten Aufmerksamkeitsboom. Das ist für einen anderen bedeutenden Gelehrten der Zeit, den ein Jahr jüngeren Johannes Haller, nicht zu erwarten, wenn die Fachwelt 2015 dessen Geburtstag begeht. Immerhin existieren einige Hinweise dafür, Haller als den meistgelesenen Historiker seiner Zeit zu betrachten.
Angesichts dieser Relevanz muß es erstaunen, daß Haller nicht schon früher in den Fokus des Interesses der Wissenschaftsgeschichte geraten ist. Benjamin Hasselhorn, der die Vorarbeiten von Christian Kleinert berücksichtigen hat können, hat eine vorzügliche Edition der Briefe eines früher anerkannten großen Gelehrten vorgelegt.
Neben Einblicken in das Privatleben Hallers, vor allem durch seine Briefe an den Vater sowie die Geschwister, gewinnt der Rezipient wissenschaftsgeschichtlich bedeutsame Erkenntnisse im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Der Erdmannsdörffer-Schüler, der zuerst in Rom, später in Basel, Marburg, Gießen und vor allem in Tübingen tätig ist, tritt in Kontakt zu bekannten Zeitgenossen aus Wissenschaft und Politik, von denen Rudolf Smend, Johan Huizinga und Theodor Heuss zu nennen sind. Von den wichtigen Publikationen Hallers ist die in späteren Auflagen auf fünf Bände angewachsene Geschichte des Papsttums erwähnenswert, weiterhin sein Buch über die »Epochen der deutschen Geschichte« und die Darstellung über das altdeutsche Kaisertum.
Es bedarf kaum eines Hinweises, daß für den heutigen Zeitgenossen Hallers Stellungnahmen im Ersten und Zweiten Weltkrieg und zum Nationalsozialismus im Hinblick auf seine Beurteilung wesentlich sind. Haller ist deutschnational gesinnt, stimmt in manchen Grundlinien den Machthabern ab 1933 zu, hält aber Distanz. Interessant sind besonders die Äußerungen im Detail. Inzwischen Emeritus, beobachtet er während des Zweiten Weltkrieges einiges sehr sachkundig, was auch aus heutiger Sicht Gültigkeit behält, jedoch durch den Schleier der politischen Korrektheit meist verdeckt wird. Dazu zählt das Ziel der polnischen Führung, bereits lange vor 1945 eine Westverschiebung der Grenze zu Deutschland zu erreichen. Nicht zuletzt deshalb sollte Haller, oft ignoriert, nicht vergessen werden.

Felix Dirsch

Schneller schießen als die Preußen

Astrid von Schlachta: *Alles Mythos! 20 populäre Irrtümer über Preußen,* Darmstadt: Theiss 2014. 224 S., 16.95 €

Daß über Preußen zahlreiche Un- und Halbwahrheiten kursieren, kann man bei jedem preußischen Jubiläum immer wieder feststellen. Sei es, daß Friedrich der Große als Kriegstreiber dargestellt oder Preußen pauschal als Militaristenstaat geschmäht wird – immer geht es darum, zwischen unserer Gegenwart und der preußischen Geschichte eine möglichst große Distanz herzustellen und alle Traditionslinien zu kappen.
Das Buch der Historikerin Schlachta muß insofern bei jedem Preußenfreund auf Interesse stoßen. Dabei darf man es mit dem Titel nicht zu genau nehmen: Ein Mythos ist kein Irrtum, und die meisten umlaufenden Irrtümer sind keine solchen, sondern Lügen. Ein Irrtum setzt voraus, daß man sich in ehrlicher Absicht mit seinem Gegenstand beschäftigt und unabsichtlich geirrt hat. Zum Irrtum gehört, daß man bereit ist, diesen zuzugeben. Wenn es sich also um Irrtümer handeln würde, könnte man auf genügend andere Bücher verweisen, in denen sich diese Irrtümer nicht finden.
Die Autorin wird ihrem Titel allerdings weder in der Mythenfrage noch den populären Irrtümer gerecht, weil die 20 Themen, die sie ausgewählt hat, unter keine der beiden Kategorien subsumiert werden können. Bei dem bekannten Beispiel, daß Friedrich der Große die Kartoffel nach Preußen gebracht habe, mag es sich um einen Mythos handeln. Wenn man diesen als Irrtum behandelt, wird es spitzfindig. Ja, die Kartoffel war schon vorher in Preußen bekannt, aber Friedrich der Große hat für die Durchsetzung des Anbaus gesorgt. Ähnlich verhält es sich mit dem angeblichen Irrtum, daß die allgemeine Schulpflicht Bildung für alle gebracht habe. Ja, das passierte nicht schlagartig. Ist es deshalb ein Irrtum? Nur, wenn man es künstlich zuspitzt. Etwas wunderlich sind auch andere »populäre« Irrtümer, z.B. daß die DDR das Erbe Preußens vernichtet habe. Wer hätte solches je behauptet? Es finden sich auch wertvolle Aufklärungen in dem Buch: Etwa wird die Behauptung, Preußen sei kriegslüstern gewesen, mit dem Blick auf die damalige Zeit relativiert. Insgesamt erfüllt das Buch den Anspruch, Aufklärung über

Preußen zu bieten, nur unzureichend. Das ist schade, weil ein scharfes Wort gegen Geschichtslügen immer wieder notwendig ist. Doch dazu muß man bereit sein, sich mit seiner eigenen Zunft, den Historikern, anzulegen.

Erik Lehnert

Religion und Säkularisierung

Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (Hrsg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch,* Stuttgart: Metzler 2014. 380 S., 59.95 €

Der Metzler-Verlag hat in den vergangenen Jahren anspruchsvolle Handbücher über international herausragende Denker und grundlegende Themen der wissenschaftlichen Diskussion vorgelegt, etwa über Niklas Luhmann und Max Weber, aber auch über »Materielle Kultur« und über den Ersten Weltkrieg.
So liegt es nahe, im Anschluß an den Topos der »Wiederkehr der Religion«, der seit langem durch die Feuilletons geistert, ein Werk über Religion und Säkularisierung zu veröffentlichen, das den Gehalt derartiger Debatten prüft. Die interdisziplinär angelegte Studie, an der ausgewiesene Fachleute mitwirkten, hält sich an Vorgaben anderer Projekte dieser Reihe: Einleitung, Konzepte, Kategorien, Konflikte und Anhang. Etliche frühere als auch gegenwärtige religionsphilosophische und -soziologische Entwürfe werden vorgestellt. In Auswahl sind Durkheim, Weber, Hegel, Troeltsch, aber auch Habermas, Casanova und Taylor anzuführen.
Weiter werden Autoren thematisiert, die das neue Interesse an Religion empirisch untersuchen und meist zu dem Ergebnis kommen (wie Detlev Pollack), daß es für die These von der Revitalisierung transzendenten Glaubens kaum Belege gibt. Jedenfalls gilt dieses Urteil für Europa. Dort gehen religiöse Bindungen sichtbar zurück, auch die Aktivitäten in den Glaubensgemeinschaften werden geringer. Das betrifft vor allem die traditionellen »Großkirchen«. Dem widerspricht nicht das Wachsen fundamentalistischer Minderheiten. Sie wehren sich gegen den sukzessiven Bedeutungsverlust religiöser Überlieferungen. In toto ist die Säkularisierungsthese – trotz ihrer Randunschärfen – jedoch nicht von der Hand zu weisen.
Eine ausgezeichnete Ergänzung zur Darstellung dieser sowohl normativ-ideengeschichtlichen wie auch empirischen Kontexte ist die Erörterung bestimmter Stichwörter im dritten Abschnitt, die meist im Umfeld religiöser Phänomene erörtert werden: das Böse, Rationalität, Toleranz, Werte und Fortschritt, um nur einige Beispiele zu erwähnen. Den Autoren des Sammelbandes gelingt es, ein schwer überschaubares Feld hervorragend aufzubereiten und die große Wissensfülle übersichtlich zu kanalisieren. Ein unverzichtbarer Beitrag zur Forschungssituation auf einem Gebiet, das nicht nur in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen die Gemüter auch zukünftig erregen wird!

Felix Dirsch

Es funkelt und blendet

Malte Oppermann: *Die schöne Philosophie,* Berlin: Wolff 2014. 205 S., 19.90 €

Gibt es eine Schönheit, die nichts anderes ist als die Freude am Harmlosen, am Ungefähren, am Blendwerk, an der Chimäre, welche nur von weitem genossen werden will und sich bei jeder Annäherung dem fordernden Betrachter sogleich entzieht? Vielleicht kann der schmale Band Oppermanns nur in diesem Sinne verstanden und gewürdigt werden: als beachtliche intellektuelle Spielerei, die ihren Wert vor allem in der Preziosität ihres erst 26jährigen Autors hat, den Geist ad absurdum zu führen, um die Welt in ein bloßes Wohlgefallen ihres Betrachters aufzulösen, der selber die Mitte aller Dinge bildet (»Es gibt nichts über dem Individuum«). Das Buch enthält, in acht Teile gegliedert und am Schluß – wie zur demonstrativen Aufwertung – durch einen Text von Martin Mosebach autorisiert, 376 Segmente, von denen kaum eines den zweiten Blick verträgt, ohne das Schicksal des Vampirs bei Tageslicht zu erleiden.



Denn keiner der offenbar bewußt kryptisch daherkommenden Sätze hält einer logischen oder analytischen Prüfung stand. Die hübsch zurechtgemachten Capriccios verraten eine hohe Kunstfertigkeit des Autors. Hier kommt es, wie bei aller Mantik, mehr auf Schein und Klang als auf substantiellen Gehalt an, weshalb gerne mit Paradoxien hantiert wird, die weise scheinen, aber im Grunde wenig aussagen: »Alles ist Eigenverantwortung – denn nichts steht in meiner Macht.« Oder: »Die Kunst ist die Überwindung der Form durch die Form.« Oder: »Was nicht flüchtig ist, ist zu wenig.« Man kann in das Buch hineingreifen, wo immer man will, überall stößt man auf prätentiöse Spielfertigkeit: »Die echte Ordnung ist nicht der graue Sand der Wüste, sondern ihre Fata Morgana.« Oder: »Die Geschichte erscheint als das Gefängnis der Immanenz der Formen.« usw. – Man mache sich die Mühe, solchen Sätzen auf den Grund zu gehen, und schaue, ob man je dort anlange … Das alles ist große, keineswegs niveaulose Gaukelei (und darin symptomatisch für die geistige Situation der Gegenwart), die den beeindruckbaren Adepten, den Snob oder Gläubigen verlangt, der fraglos hinnimmt wie in einem mit Weihrauch vernebelten Gottesdienst.

Frank Lisson

Tumult um die Zurückgebliebenen

Wer rollt denn da mit den Augen auf dem Titel der Winterausgabe 2014/15 der *Tumult?* Ein wilder Mann, dies zumal. Will er nur spielen? Die aktuelle Nummer der *Vierteljahreszeitschrift für Konsensstörung* wirft die »Vorzüge des Verbanntseins« in die Waagschale. Ein irrlichterndes Carl Schmitt-Zitat steht am Anfang: »Der Besiegte schreibt die Geschichte; der Gescheiterte ist der Gescheitere.« Ist das so? Die Herausgeber Frank Böckelmann und Horst Ebner interpretieren es so: »Der Besiegte schreibt die Geschichte, die dem Sieger entgeht, weil dieser die ins Scheinwerferlicht getauchte Szene für das Ganze hält. Der Besiegte durchmißt die verdunkelten Ränder und Zonen, die toten Winkel des Begreifens, das Unvereinbare im grell Ausgeleuchteten.«



Präsentiert werden in der wieder hochkarätig besetzten Ausgabe Notate aus Carl Schmitts bislang unveröffentlichten Aufzeichnungen der Jahre 1947 bis 1958. Notiz vom 25. September 1953, merkwürdig aktuell: »Wichtig die Analyse der Autoren, die das Wort ›Kleinbürger‹ als Schimpfwort (insbesondere zur Definition des Faschismus) benutzen.« Dieses Wort »kennzeichnet etwas sehr Verächtliches, nämlich Menschen, die keine echten Handels- und Geschäftspartner sind, also keine Fürsten und Großbürger, und die andererseits auch nicht das große soziale Nichts des Proletariers bedeuten.« Des weiteren: Herfried Münkler widmet sich dem geopolitischen Denken, dessen Bedeutungsverlust er als Ergebnis einer politischen Ausnahmesituation und keineswegs als zivilisatorischen Fortschritt wahrnimmt. Ernst Nolte nimmt sich abermals den Islam vor – als List der Zurückgebliebenheit. Clemens Pornschlegel schreibt über die Kinder der Studienreform, die »ahnungslos unter den Trümmern der alten Universität liegen und per IT flott durchverwaltet werden, auf Jobs und Karriere fixiert, bachelorisiert, in Module und Zeitkorridore gezwängt, Hackfleisch für den Markt.«

Die aktuelle *Tumult* (96 S.) kostet 8 €, ein Jahresabonnement (32 €) ist zu beziehen über tumult.bestellen@t-online.de oder Frank Böckelmann, Nürnberger Str. 32, 01187 Dresden.

Bessere Bildung, bessere Menschen?

»Wer Atomkraft und Käfighaltung ablehnt, muß auch gegen ›Rechtsextremismus‹ sein«: Die Philosophin Angelika Willig widmet sich in der aktuellen Ausgabe der *Neuen Ordnung* dem sogenannten Bionade-Bürgertum. Komisch: diese achtsamen Urbanen, diese »besseren Menschen« sind besser ausgebildet »und im Schnitt wohl auch intelligenter« als der Rest. Sie besuchen mit ihren Kindern klassische Konzerte und verzichten auf den Fernseher. Und: Sie sind signifikant toleranter. Sie setzen sich für Asylbewerber und Homo-Ehe ein. Ihre kognitiven Fähigkeiten tragen dazu bei, daß sie weniger zu Vorurteilen neigen. Willig: »Dieses Ergebnis wäre niederschmetternd für jeden Konservativen und Rechten. Er bekäme hier seine eigene Dummheit bescheinigt.« Wie also –? Nachzulesen im Heft: Willig zählt definitiv zu den kognitiv bestens ausgestatteten Rechten.

Acht weitere Seiten widmet Wolfgang Saur Ricarda Huch, die gerade ihren 150. Geburtstag hatte; ein Jubiläum, das in der Öffentlichkeit verhallte. Huch (»ich bin nicht demokratisch im heutigen Sinne«) vertrat die Reichsidee; rund 85 Jahre vor PEGIDA sprach sie vielbeachtet von der »abendländischen Menschheit«, heute würde man das »faseln« nennen. Paul Gottfried beschäftigt sich mit Carl Schmitts Frühwerk *Politische Romantik,* Bernhard Paumgartner widmet sich der »Tonkunst als Repräsentantin des klassischen Europäertums«, und Jost Bauch stellt die Frage, ob es eine mythenfreie Politik gebe.

Die *Neue Ordnung* (48 S.) ist für 35 € jährlich (Österreich 32 €) zu beziehen über den Ares-Verlag, Hofgasse 5 in A-8011 Graz.

www.neue-ordnung.at

Demo für alle

2015 hatte das Jahr der »sexuellen Vielfalt« werden sollen. In einem »Bildungsplan« hatte die Landesregierung von Baden-Württemberg die Akzeptanz von Homo- und Transsexuellen sowie anderen »Regenbogengruppen« erzwingen wollen. Unter anderem hätten Schulkinder demnach Treffpunkte aus der »Szene« aufsuchen und im Unterricht über die Vorteile von Homosexualität sprechen müssen. Für Zwölfjährige



sollen wohlwollende Diskussionen über Sodomie vorgesehen gewesen sein.

Ein wahrhaft buntes und vielfältiges Netzwerk aus christlichen Gemeinden und Initiativen aller großen Konfessionen, säkularen zivilgesellschaftlichen Verbänden und der (alternativen, nicht staatlich finanzierten) Kinderschutzlobby fand sich zum Protest dagegen zusammen, nachdem die Pläne durchgesickert waren. Mehrfach demonstrierten die Eltern und ihre Unterstützer nach französischem Vorbild, in acht Monaten schwoll die Zahl der Teilnehmer an den »Demos für alle« von 600 auf knapp 3000 an. Der Auftritt des Netzwerks übertrifft bei weitem das, was man von einer ohne öffentliche Mittel auskommenden Bürgerbewegung erwarten würde. Daß die Ausmaße von PEGIDA nicht erreicht werden, mag auch daran liegen, daß die Auswirkungen von »Gender Mainstreaming« im Alltag (bislang) viel weniger bewußt werden. Unter den Auspizien einer längst eingemottet geglaubten, marxistisch inspirierten Ideologie »sexueller Selbstbestimmung« und letztlich globalökonomisch-sozialtechnokratisch motivierter Massenumerziehung durch Gewöhnung ans Unbehagliche wird hier einmal mehr am »Neuen Menschen« gebaut.

Die staatsnahen und gern mit Alleinvertretungsanspruch auftretenden Institutionen hüllen sich entweder in Schweigen, bekämpfen und pathologisieren den Protest – vom Deutschen Kinderschutzbund über die Deutsche Bischofskonferenz bis zum Rat der EKD. Eine Petition (die knapp 100000 Landeskinder unterschrieben hatten!) wurde im Herbst vom baden-württembergischen Landtag ohne näheres Eingehen auf die vorgebrachten Argumente abgewiesen.

www.demofueralle.de
www.bildungsplan2015.de

Nazi-Denker-Sonderheft

Es besteht ein Mißverhältnis zwischen der Verfügbarkeit der Schriften bolschewistischer und nationalsozialistischer Vordenker: Während man Lenins, Maos oder Trotzkis Schriften in Neuauflagen erwerben und studieren kann, fehlt alles aus der Feder Hitlers, Himmlers oder Streichers. Diese bis zur Kenntlichkeit aus dem Lot geratene Waage soll dadurch ein wenig ausgependelt werden, daß Köpfe wie Heidegger, Freyer, Gehlen, Schmitt oder Baeumler als Vor- und Mitdenker der nationalsozialistischen Ideologie und mithin des Massenmords enttarnt werden – immer wieder aufs neue. Das ist ein starkes Stück, aber es funktioniert: schrieb doch vor einigen Monaten gar ein Leser der *Jungen Freiheit* in einem zentral gesetzten Einwurf, er habe keinerlei Neigung, ein weiteres Wort von und über Heidegger zu erfahren, seit er wisse, daß dieser Mann nichts gegen Hitler und für die Juden unternommen habe. Man blättert also nicht ohne Langeweile das Sonderheft des Magazins *philosophie* auf, das »Die Philosophen und der Nationalsozialismus« behandelt und gleich auf dem Titel die alte Achse Hitler-Nietzsche optisch entrostet.

Wir lesen das Übliche über die »Wege in den Nationalsozialismus«, den »Fall Heidegger«, die »Unheimliche Kontinuität: NS-Philosophen in der BRD« und über die Unmöglichkeit weiteren Dichtens und Denkens »nach der Katastrophe«. Das Heft ist dort interessant, wo Passagen aus dem Werk bedeutender Köpfe ausgewählt sind



(Bloch, Spann, Mann, Weil, Plessner, Benjamin, Arendt, Klemperer, Jaspers, Améry). Es ist dort unerheblich, wo BRD-Professoren über die geistige Situation einer Zeit befragt werden, in die sie sich nicht hineinversetzen können.

Ein feines Fundstück ist im Großkapitel »Denken in verbrecherischer Zeit« abgelegt: Leo Trotzki darf die »Dilettantische Rassentheorie« der Nazis zerlegen. Das ist bizarr, wenn man sich vorstellt, wie jemand wie Trotzki 1933 den Stift mit einer Hand führte, an der das Blut von Millionen klebte. Aber mit diesem Bild ist man allein im Heft: Trotzkis Kurzvita enthält zur bösen Phase seines Lebens nur den kurzen Hinweis, daß er ab 1918 die Rote Armee organisiert habe. Man muß derlei Ungeheuerlichkeiten finden können: Wer nicht durch Gegenlektüren und eigenes Denken immunisiert ist, wird dieses Sonderheft als Verfestiger aller Klischees inhalieren: Trotzki – die kluge Seele, Heidegger – die verschwiemelte Sau.

Mehr unter www.philomag.de, Preis des Heftes: 9.90 €.

Gib mir den guten Winter in die Arme,
der einen eisig fängt, wenn man mal geht
aus einer Tür, aus einem schwülen, warmen
Haus in den Abend, in den frischen Schnee.
Der alle Fenster hell macht in den Nächten,
den Nachmittag verzehrt und mit sich nimmt
die faule Frucht, die Weichen und die Schlechten,
ein guter Winter, in dem alles stimmt.
Ein solcher Winter weckt das Wesentliche
und schmeckt mir immer wie ein dunkler Weg
den man allein zuendegehen muß.
Allein, durch den Geruch nach echtem Wetter
durch dieses so erbarmungslose Licht,
das sich die braunen Bäume und die Blumen
verwelkt pflückt aus dem herbstlichen Gesicht.

Jetzt haben sie mir schon das Weihnachtsfest
entzaubert und entwürzt, und ganz verjährt
sitz' ich im Zug und hoffe irgendwie,
daß diese Bahn mich immer weiterfährt.
Ein starker, fieser Frost wäre zu wünschen
der auch jene befällt die drinnen sitzen,
die manchmal nachts nicht richtig schlafen können
und feige mit den lichtverwöhnten Schlitzen
das tiefe Loch der Fensterscheiben meiden.
Und manchen wird es packen und auftauen
sodaß er auch empfänglich wird und sich
den kalten, schwarzen Tagen etwas hingibt.
Und wenn er Ende März wieder am Fenster
gewachsen steht, ganz Atmen und ganz Schauen,
zwar dankbar ist doch nicht mehr gleich verliebt.

Till-Lucas Wessels, 2015